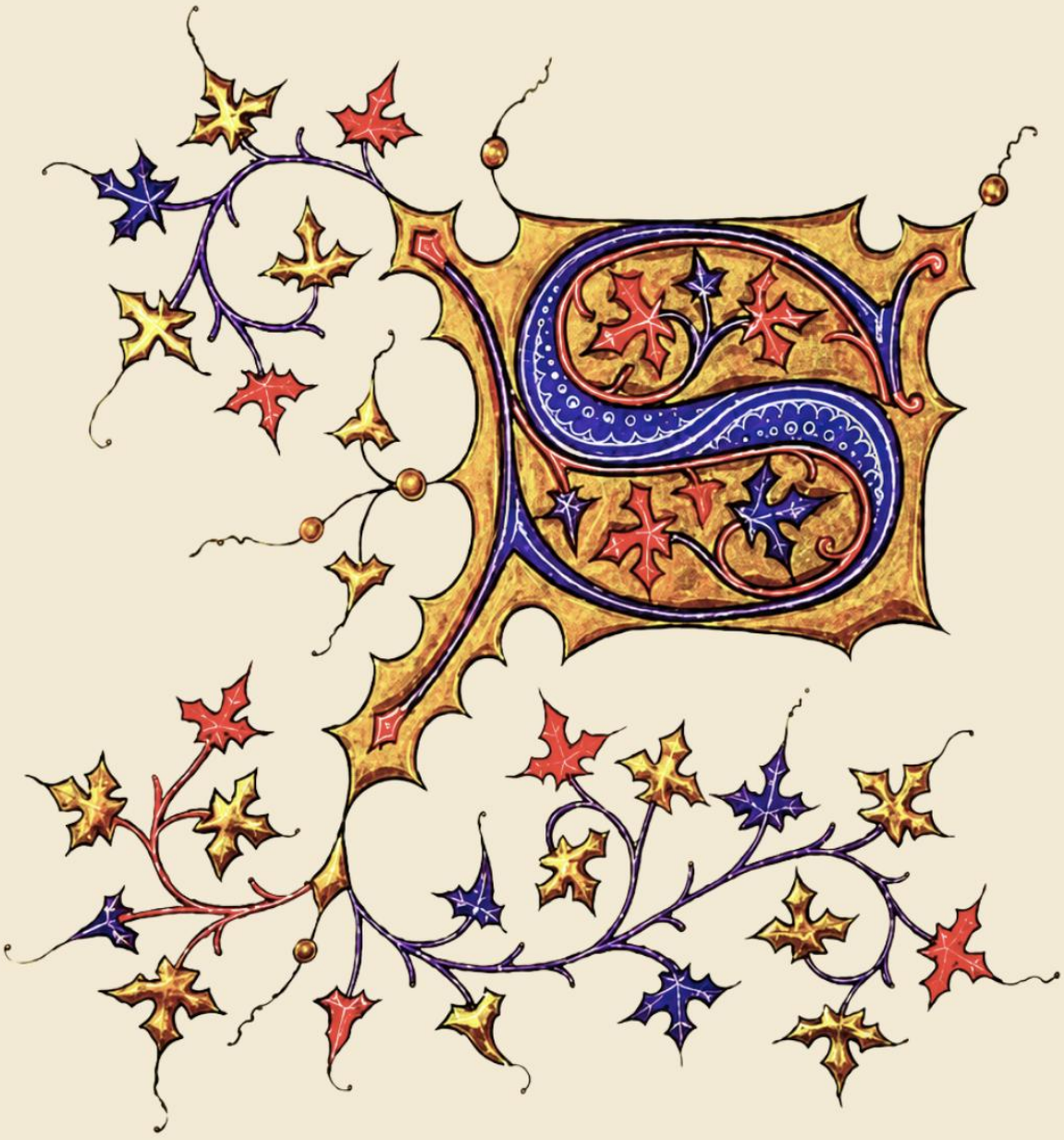
27
2026

Signum

REVISTA DA ABREM

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ESTUDOS MEDIEVAIS



Associação Brasileira de Estudos Medievais
Diretoria do biênio: 2º semestre 2025/1º semestre 2027

Diretor-Presidente: Marcelo Fernandes Lima
Vice-Presidente: Geraldo Augusto Fernandes
Primeiro Secretário: Lukas Gabriel Grzybowski
Segunda Secretária: Luciana Eleonora de Freitas Calado Deplagne
Primeiro Tesoureiro: Risonete Batista de Souza
Segundo Tesoureiro: Fernando Maués
Comunicação Social: Daniele Gallindo Gonçalves

Editoria-chefe
Juliana Salgado Raffaeli
Paulo Duarte Silva

Assistência editorial
Clarissa Mattana
Gabriella Villaboim

Copyright © 2026 by Signum
ISSN: 2177-7306

Diagramação e capa:
Gabriella Villaboim

Normalização:
Clarissa Mattana
Gabriella Villaboim

Revisão:
Juliana Salgado Raffaeli
Paulo Duarte Silva

Signum (Associação Brasileira de Estudos Medievais)

ISSN 2177-7306

Sumário

DOSSIÊ 5

CIRCULAÇÕES DO SAGRADO E LUGARES DE MEMÓRIA NA IDADE MÉDIA: UMA INTRODUÇÃO 6
Renata Cristina de Sousa Nascimento
Hugo Rincon Azevedo

A CIRCULAÇÃO DE PRESENTES NA CÚRIA PONTIFÍCIA: AS RELÍQUIAS E A GRAMÁTICA DO SAGRADO NAS RELAÇÕES COM O PATRÍCIO DYNAMIUS E O REI CHILDEBERTO II (C. 595) 19
Fabiano Fernandes

ENFRENTANDO OS RISCOS CLIMÁTICOS: GRANIZO, SAGRADO E PROTEÇÃO AGRÁRIA NA AFRO-EURÁSIA (800-1000) 47
Thiago Magela

PEREGRINAÇÃO, ROMANITAS E ORDENAÇÃO SIMBÓLICA DO ESPAÇO NO LIVRO V DO CODEX CALIXTINUS (SÉCULO XII) 69
Fátima Regina Fernandes

DA MISERICÓRDIA À PENA DE MORTE: O EPISÓDIO DA MULHER ADÚLTERA NA POLÊMICA ANTI-HERÉTICA DO SÉCULO XIII 90
Patrícia Antunes Serieiro

A DESSACRALIZAÇÃO DO ESPAÇO E A MEMÓRIA DA CALAMIDADE NA INVASÃO MONGOL DA HUNGRIA (1241-1242) 110
Johnny Taliateli do Couto

UN "AUTÉNTICO SANTUARIO" Y "VERDADEROS PEREGRINOS". TENSIONES Y CONFLICTOS EN LA DEVOCIÓN AL NIÑO DIOS DE SOTAQUÍ 135
Olaya Sanfuentes

RESENHA: FERNANDES, FÁTIMA REGINA; NASCIMENTO, RENATA CRISTINA DE SOUSA (ORG.). A CAMINHO DE SANTIAGO: TRADUÇÃO E ESTUDOS DO GUIA DO PEREGRINO. GOIÂNIA: TEMPESTIVA, 2026. 158
Taís Nathanny Pereira
Wemerson Dos Santos Romualdo

ARTIGO LIVRE 166

OS HOSPITAIS PARA PESTÍFEROS NA IDADE MÉDIA PORTUGUESA 167
Eduardo Lima de Souza

TRADUÇÃO 186

BIZÂNCIO E A PRIMEIRA CRUZADA: TRÊS VIAS DE ABORDAGEM 187
Guilherme Welte Bernardo
Jonathan Harris

RESENHA 202

RESENHA: POTESTÀ, G. DANTE IN CONCLAVE: LA LETTERA AI CARDINALI. VITA E PENSIERO: MILANO, 2021. 203
João Pedro Machado Perez

DOSSIÊ

CIRCULAÇÕES DO SAGRADO E LUGARES DE MEMÓRIA NA IDADE MÉDIA: UMA INTRODUÇÃO

Organizadores:

Renata Cristina de Sousa Nascimento[1]
Universidade Federal de Jataí
renatacristinanasc@gmail.com

Hugo Rincon Azevedo[2]
Pontifícia Universidade Católica - Goiás
hugorincon@pucgoias.edu.br

Compreender os lugares de memória e as circulações do sagrado é também entender como a humanidade "geografiza" a sua fé. Cidades inteiras, santuários, terreiros, rios e montanhas não são apenas cenários geográficos; são arquivos vivos da identidade humana, palcos onde o passado é constantemente relembrado, atualizado e reinventado através do rito e do movimento. Símbolos, divindades, mitos e rituais viajam transpondo fronteiras geográficas e culturais. Um santo cultuado em um continente ganha novas cores, nomes e significados ao aportar em outro, adaptando-se às dores e esperanças da população local. Nesse contexto, os

[1] Doutora em História pela Universidade Federal do Paraná. Realizou estágio de pós-doutorado na Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ-2023). Realizou estágio de pesquisa na Universidade de Oviedo-Espanha (2019)/ Realizou estágio de pós-doutorado na Universidade do Porto (dez de 2015-2016, com patrocínio da Capes), e na Universidade Federal do Paraná (2012). Atualmente é professora titular da Universidade Federal de Jataí, da Universidade Estadual de Goiás (UEG) e da Pontifícia Universidade Católica de Goiás (Programa de Pós- Graduação em História. Linha de pesquisa: Poder e Representações). Professora permanente do Programa de pós-graduação da UFPR. Coordenadora da rede internacional de pesquisa: RELICARIO. RED DE INVESTIGCIÓN SOBRE ARTE E HISTORIA DE LAS RELIQUIAS CRISTIANAS IBÉRICAS. Membra efetiva e representante brasileira no Comité Internacional de Expertos del Camino de Santiago (Xunta de Galicia). Idealizadora e coordenadora do grupo Sacralidades Medievais. Participante/ Pesquisador do Núcleo de Estudos Mediterrânicos (NEMED/UFPR). Coordenadora do Centro de Estudos Compostelanos (PUC-Goiás). Currículo Lattes: http://lattes.cnpq.br/5151454949796711.

[2] Doutor em História pela Universidade Federal de Goiás (2021). Possui graduação em História pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás (2014) e mestrado em História pela Universidade Federal de Goiás (2017). Realizou estágio de doutoramento no exterior na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, Portugal (Bolsista CAPES PDSE - 2019/2020). Realiza Estágio de Pós-Doutoramento no Programa de Pós-Graduação em História da PUC Goiás (PPGHIST PUC Goiás). Atualmente é Coordenador e Professor Adjunto do curso de Licenciatura em História da PUC Goiás. É membro e pesquisador vinculado à Rede de Estudos Ibéricos-americanos (REIA), ao RELICÁRIO (Rede de Pesquisa sobre Arte e História das Relíquias Cristãs Ibéricas - PPGHIST PUC Goiás), ao SAPIENTIA/UFG (Grupo de Estudos e Pesquisas em Idade Média e Moderna) e ao LAEMEBE Unifesp (Laboratório de Estudos Medievais e Mediterrânicos da Universidade Federal de São Paulo). Currículo Lattes: http://lattes.cnpq.br/0122707652462743.

conceitos de lugares de memória e circulações do sagrado oferecem importantes instrumentos analíticos para compreender os mecanismos pelos quais a experiência religiosa medieval e moderna foi construída, preservada e difundida. Embora o conceito de "lugares de memória" tenha sido formulado pelo historiador Pierre Nora[3] para analisar as formas modernas de construção da memória coletiva, sua aplicação ao contexto medieval permite identificar como determinados espaços se tornaram depositários privilegiados das narrativas religiosas, das tradições comunitárias e das lembranças associadas ao divino.

As reflexões reunidas neste dossiê dialogam diretamente com os debates historiográficos acerca dos lugares de memória e das formas de construção social do passado. Conforme Pierre Nora, os lugares de memória constituem unidades simbólicas, materiais ou imateriais, nas quais uma coletividade deposita sentidos, afetos e representações capazes de assegurarem a permanência de determinadas lembranças ao longo do tempo. Eles emergem da necessidade de preservar aquilo que corre o risco de ser esquecido, funcionando como suportes de rememoração que articulam passado, presente e futuro. Mais do que simples vestígios históricos, esses lugares condensam experiências coletivas, identidades e projetos de poder, tornando-se espaços privilegiados de produção e transmissão da memória. Sua existência depende de práticas contínuas de conservação, celebração e atualização simbólica, por meio de rituais, narrativas, comemorações e monumentos. Nesse sentido, a memória não se apresenta como um dado espontâneo, mas como uma construção social permanentemente negociada, que encontra nos lugares de memória um de seus principais mecanismos de materialização. Ao converter espaços, objetos, edifícios, textos ou paisagens em referências simbólicas duradouras, as sociedades produzem marcos capazes de conectarem diferentes gerações e conferir sentido à sua experiência histórica.

No contexto das sociedades medievais, esses lugares de memória frequentemente assumiam também a condição de lugares do sagrado. Como

[3] NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. *Projeto História*, São Paulo, n. 10, p. 7-28, dez. 1993.

observou Mircea Eliade,[4] o espaço sagrado distingue-se do espaço comum por constituir uma manifestação da hierofania, isto é, da irrupção do sagrado no mundo, conferindo a determinados territórios uma qualidade singular e diferenciada. Igrejas, mosteiros, santuários, necrópoles, túmulos de santos, relicários e rotas de peregrinação tornavam-se, assim, centros de orientação simbólica e espiritual, estruturando aquilo que diversos autores identificam como uma geografia do sagrado. Nessa perspectiva, o espaço não era percebido apenas em sua dimensão física, mas como uma rede de lugares investidos de significados religiosos, políticos e memoriais, capazes de conectar a esfera terrena ao universo transcendente. Conforme assinala Fernand Schwarz,[5] tais espaços constituíam pontos de convergência entre Céu e Terra, organizando experiências coletivas e formas de pertencimento. Desse modo, memória e sacralidade revelam-se dimensões indissociáveis, uma vez que a preservação das lembranças de santos, mártires, reis, comunidades ou acontecimentos extraordinários encontrava nesses lugares suportes materiais para sua perpetuação. É precisamente nessa intersecção entre memória, espaço e experiência religiosa que se situam os estudos reunidos no dossiê, dedicados a investigar os múltiplos modos pelos quais o sagrado circulou, foi apropriado e deixou marcas duradouras nas sociedades da Idade Média.

Nesse contexto, mosteiros, igrejas, catedrais, santuários, túmulos de santos e rotas de peregrinação constituíram verdadeiros centros de produção de memória, onde o passado sagrado era e é constantemente atualizado por meio de rituais, celebrações litúrgicas e práticas devocionais. Ao mesmo tempo, a religiosidade medieval foi marcada por intensos processos de circulação; relíquias, manuscritos, peregrinos, missionários, imagens e narrativas hagiográficas deslocavam-se continuamente através das diversas regiões da Europa, conectando territórios distantes por meio de uma geografia espiritual compartilhada, como observa o historiador **Fabiano Fernandes**: Em seu artigo o autor analisa a circulação de relíquias promovida pelo papa Gregório Magno (590–604) como uma estratégia para construir alianças e consolidar a autoridade da Sé Romana entre as elites da

[4] ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 2013.
[5] SCHWARZ, Fernand. *Mitos, ritos e símbolos*. Antropologia do Sagrado. Lisboa: Nova Acrópole, 2018.

Gália merovíngia, focando nas interações com o patrício Dynamius e o rei Childeberto II. O autor propõe o conceito de gramática do sagrado para descrever o conjunto histórico e concorrencial de regras, léxicos, sintaxes e práticas performativas que organizavam a produção, circulação e o reconhecimento desses bens simbólicos. A análise demonstra que o envio de objetos sagrados, como as *claves sancti Petri* enviadas ao rei e a *crux parvula* enviada ao patrício, não eram um mero ato de devoção ou recurso diplomático, mas sim uma forma de converter o carisma petrino em legitimidade política, e capital simbólico.

Em Fernandes, a circulação do sagrado é analisada a partir dos deslocamentos de relíquias, das práticas devocionais e da constituição de espaços de peregrinação. Em diferentes perspectivas, o estudo de **Tiago Pereira da Silva Magela** propõe investigar a circulação de saberes e práticas voltadas para a proteção das comunidades rurais diante dos riscos ambientais. Tal deslocamento permite compreender que as experiências religiosas medievais não se limitavam aos grandes centros de culto, aos santuários ou aos itinerários peregrinatórios, mas também se manifestavam nos espaços da vida cotidiana, particularmente no universo agrário. Em sociedades dependentes dos ciclos naturais, fenômenos climáticos como secas, tempestades e granizos eram frequentemente interpretados à luz de referenciais religiosos, mobilizando práticas rituais destinadas a garantir proteção, fertilidade e segurança às colheitas. A relação entre natureza, sagrado e sobrevivência material revela, assim, uma dimensão fundamental das geografias do sagrado, na qual crenças, ritos e conhecimentos práticos articulavam-se na construção de respostas coletivas aos desafios impostos pelo ambiente.

No texto “Enfrentando os riscos climáticos: granizo, sagrado e proteção agrária na Afro-Eurásia (800-1000)”, Magela analisa as formas pelas quais diferentes estratégias de mobilização do sagrado circularam entre sociedades da Afro-Eurásia medieval, tomando como ponto de observação as práticas de proteção contra fenômenos climáticos, especialmente as tempestades de granizo. A partir da leitura comparada dos tratados *Geoponika* e *Agricultura Nabateia*, demonstra que a recorrência de procedimentos semelhantes em contextos sociais e culturais distintos pode ser compreendida como resultado da circulação de repertórios de

saberes camponeses ao longo do tempo e do espaço. O autor argumenta que esses conhecimentos, originalmente vinculados às experiências práticas das populações rurais, foram progressivamente apropriados, sistematizados e registrados por grupos letrados, preservando vestígios de formas de compreensão do mundo que articulavam observação da natureza, experiência agrícola e recursos religiosos. Ao enfatizar os processos de transmissão, adaptação e registro desses saberes, o estudo contribui para as discussões do dossiê ao evidenciar como a circulação do sagrado também se realizava por meio de práticas cotidianas, conhecimentos compartilhados e mecanismos de proteção que conectavam diferentes regiões do mundo medieval.

Sabemos que essas circulações não apenas difundiam crenças e práticas religiosas, mas também produziam novos significados, fortaleciam identidades coletivas e contribuíam para a consolidação da cristandade como uma comunidade cultural e simbólica de alcance continental. Assim, compreender a relação entre lugares de memória e circulações do sagrado na Idade Média e na modernidade, implica analisar as formas pelas quais o espaço e o movimento atuaram conjuntamente na vivência religiosa. A consolidação do Cristianismo como principal matriz religiosa da Europa medieval esteve profundamente associada à construção de uma paisagem sagrada. Desde a Antiguidade Tardia, as autoridades eclesiásticas empenharam-se em transformar o território por meio da fundação de igrejas, mosteiros e centros episcopais que materializavam a presença da fé cristã.

A ocupação religiosa do espaço não possuía apenas uma dimensão institucional. Ela envolvia também a criação de marcos de memória capazes de conectar as comunidades locais à história da salvação. Locais associados à vida de santos, mártires e personagens bíblicos tornavam-se referências espirituais que conferiam significado ao território e fortaleciam os vínculos entre os fiéis e o universo cristão. A memória medieval era fundamentalmente social e ritualizada. Diferentemente das concepções modernas de memória individual, a recordação do passado estava integrada às práticas coletivas da liturgia, das festividades religiosas e dos calendários eclesiásticos. A repetição anual das celebrações dos santos, por exemplo, permitia que episódios considerados exemplares permanecessem vivos na

experiência cotidiana das comunidades. Nesse sentido, os lugares sagrados funcionavam como verdadeiros arquivos da memória cristã. Cada igreja, altar ou relicário preservava histórias que eram continuamente narradas, encenadas e reinterpretadas pelos fiéis. A materialidade desses espaços garantia a permanência das tradições religiosas e contribuía para a transmissão intergeracional dos valores cristãos.

Entre os principais mecanismos de construção da memória religiosa medieval destacou-se o culto aos santos. A partir dos séculos IV e V, a veneração de mártires e figuras consideradas exemplares tornou-se um dos elementos centrais da espiritualidade cristã. Os túmulos dos santos passaram a atrair peregrinos provenientes de diversas regiões, transformando-se em importantes centros de devoção. Acreditava-se que esses locais possuíam uma proximidade especial com o divino, tornando-se espaços privilegiados para a realização de milagres, curas e intercessões.

Os túmulos dos santos constituíram entre os principais mecanismos de sacralização do espaço na sociedade medieval. Como observou Philippe Ariès,[6] durante a Antiguidade Tardia destacou-se no Ocidente Cristão a difusão da prática do sepultamento *ad sanctos*. Para o autor, a fé cristã na ressurreição dos corpos, associada ao culto dos mártires e à veneração de seus túmulos, transformou profundamente as atitudes diante da morte e dos mortos. Diferentemente da tradição antiga, que tendia a afastar os espaços funerários das áreas habitadas, o cristianismo medieval aproximou progressivamente os vivos dos mortos, incorporando os cemitérios ao tecido urbano. A crença de que o repouso próximo aos túmulos dos santos ou às suas relíquias garantiria proteção espiritual, intercessão privilegiada e maiores possibilidades de salvação estimulou a busca por sepultamentos junto a igrejas, mosteiros, basílicas e catedrais. Desse modo, os espaços funerários converteram-se em verdadeiros lugares de memória, onde a presença dos mortos santificados sacralizava a paisagem e reforçava os vínculos entre a comunidade terrena e o universo celestial. De acordo com Michel Lauwers,

[6] ARIÈS, Philippe. *O Homem diante da morte*. São Paulo: Unesp, 2014.

a difusão dessa prática contribuiu para a formação de bairros e comunidades em torno dos centros religiosos, revelando uma crescente familiaridade com a morte e uma nova organização do espaço urbano, marcada pela convivência cotidiana entre vivos, mortos e santos sob a expectativa compartilhada da ressurreição e do Juízo Final.[7]

A sacralização dos espaços funerários e a difusão dos sepultamentos *ad sanctos* estiveram intimamente relacionadas ao desenvolvimento do culto às relíquias e das peregrinações na sociedade medieval. Como destaca André Vauchez,[8] os principais centros de peregrinação da Cristandade eram justamente aqueles que conservavam relíquias consideradas preciosas, entendidas como sinais tangíveis da presença divina e instrumentos privilegiados da ação milagrosa dos santos. Nesse contexto, túmulos, relicários, igrejas e santuários constituíam polos de atração espiritual que organizavam fluxos de fiéis e estruturavam uma verdadeira geografia do sagrado. Patrick Geary[9] observa que as relíquias eram veneradas porque representavam a presença contínua dos santos no mundo terreno, funcionando como mediadoras entre a esfera humana e o sobrenatural. Para os homens e mulheres medievais, elas ofereciam proteção, cura, intercessão e esperança diante das incertezas da existência, tornando-se objetos de intensa devoção individual e coletiva. Assim, os espaços que abrigavam relíquias ou sepulturas veneradas transformavam-se em autênticos lugares de memória e de experiência religiosa, nos quais a lembrança dos santos, a expectativa do milagre e a prática da peregrinação se articulavam na construção de identidades, devoções e formas de pertencimento que marcaram profundamente a paisagem espiritual da Idade Média.

De acordo com Nascimento,[10] o culto às relíquias desempenhou papel decisivo nesse processo. Fragmentos corporais dos santos, objetos associados às suas vidas ou elementos vinculados à história sagrada eram preservados em igrejas

[7] LAUWERS, Michel. *O nascimento do cemitério*: lugares sagrados e terra dos mortos no Ocidente Medieval. Campinas, SP: Unicamp, 2015.
[8] VOUCHEZ, André. *A espiritualidade da Idade Média Ocidental* - Séc. VIII - XIII. Lisboa: Estampa, 1995.
[9] GEARY, Patrick J. *Le vol des reliques ao Moyen Âge*. Furta Sacra. Paris: Aubes, 1993.
[10] NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa. *Os sentidos do sagrado no Ocidente Medieval*: Emoções, Devoções e Culto às Relíquias Cristãs. Curitiba: CRV, 2023.

e mosteiros como testemunhos materiais da presença divina no mundo. As relíquias conferiam prestígio às instituições que as possuíam e atraíam fluxos constantes de visitantes. Esses objetos sagrados funcionavam simultaneamente como instrumentos de memória e de circulação. Sua presença ancorava narrativas locais, mas seus deslocamentos também criavam novas conexões religiosas. A transferência de relíquias entre cidades, dioceses e reinos contribuía para a expansão dos cultos e para a formação de redes espirituais que ultrapassavam fronteiras políticas e culturais. A produção dos lugares de memória estava, portanto, intimamente ligada à construção de uma geografia dos santos, na qual o território era constantemente reorganizado em função das referências sagradas que nele se estabeleciam.

Conforme Franca, Nascimento e Lima,[11] as peregrinações constituíram uma das manifestações mais expressivas das circulações do sagrado na Idade Média, constituindo-se em um fenômeno de longa duração. Milhares de homens e mulheres deslocavam-se regularmente em direção a santuários considerados especialmente santos, movidos por promessas, penitências, devoções ou pela busca de cura espiritual e física. Entre os principais destinos de peregrinação destacavam-se Jerusalém, Roma e Santiago de Compostela. Esses centros religiosos atraíam peregrinos de diferentes regiões da cristandade, criando extensas redes de mobilidade que conectavam comunidades geograficamente distantes. As rotas de peregrinação não representavam apenas caminhos físicos. Elas funcionavam como espaços de intercâmbio cultural, econômico e religioso. Ao longo desses percursos circulavam não apenas pessoas, mas também ideias, práticas litúrgicas, estilos artísticos, manuscritos e devoções populares. A experiência da peregrinação envolvia uma profunda dimensão memorial. O peregrino revisitava simbolicamente eventos fundamentais da história cristã, percorrendo trajetórias associadas à vida de Cristo, dos apóstolos ou dos santos. O deslocamento físico tornava-se, assim, uma forma de atualização da memória sagrada.

[11] FRANCA, Susani Silveira Lemos; NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa; LIMA, Marcelo Pereira. *Peregrinos e Peregrinação na Idade Média*. Petrópolis: Vozes, 2017.

Ao retornarem às suas comunidades de origem, os peregrinos levavam consigo objetos devocionais, relatos de viagem e novas experiências religiosas, contribuindo para ampliar os processos de circulação do sagrado e para fortalecer as conexões entre diferentes regiões. As circulações do sagrado não se limitavam aos deslocamentos de pessoas e relíquias. Os mosteiros desempenharam papel fundamental na preservação e difusão da cultura religiosa medieval. Como centros de produção intelectual, eles constituíram importantes núcleos de memória e transmissão do conhecimento. Nos *scriptoria* monásticos, monges copiavam manuscritos bíblicos, obras patrísticas, vidas de santos e tratados teológicos. Esses textos circulavam entre diferentes comunidades religiosas, contribuindo para a construção de uma cultura cristã relativamente compartilhada em toda a cristandade, impondo costumes e práticas. Também participavam da ordenação política e discursiva do espaço sagrado, conferindo-lhe legitimidade discursiva.

Fátima Regina Fernandes, assinala em seu texto que o livro V do *Códex Calixtinus*, vai além de um guia prático, atuando como um dispositivo político para integrar a Península Ibérica ao projeto de reforma eclesiástica da *Christianitas* latina, centralizado pela Sé de Roma e pela Ordem de Cluny. A obra teria sido então redigida em um cenário de intensas disputas políticas locais, nos reinos de Leão e Castela e na Galiza, e eclesiásticas (pontificado de Calisto II e a Querela das Investiduras), refletindo as parcerias entre redes transnacionais franco-borgonhesas e hispânicas. Neste sentido, o percurso físico e espiritual do peregrino funcionava como uma terapia do espaço, culminando na monumentalidade da Catedral de Santiago de Compostela. A arquitetura e iconografia da basílica traduzem visualmente a mensagem evangélica e escatológica oficial, consolidando a cidade como um centro apostólico equivalente a Roma ou Jerusalém.

A produção e a circulação dos manuscritos permitiam que narrativas religiosas fossem reproduzidas e reinterpretadas em diferentes contextos. As histórias dos santos, por exemplo, alcançavam regiões distantes de seus locais de origem, estimulando a criação de novos cultos e devoções. Dessa forma, os mosteiros funcionavam simultaneamente como lugares de memória e como centros de

circulação do sagrado, ao difundir conteúdos religiosos através de amplas redes intelectuais e espirituais.

Como observado, as reflexões aqui reunidas demonstram que as circulações do sagrado e os lugares de memória não se restringem aos espaços materiais da devoção, às peregrinações ou às relíquias, mas abrangem também a circulação de textos, interpretações e disputas em torno da autoridade religiosa. As Escrituras, os comentários exegéticos e os tratados teológicos constituíram importantes vetores de produção e transmissão de memórias religiosas, participando ativamente da construção das identidades cristãs e da definição das fronteiras da ortodoxia. Os debates em torno da interpretação de passagens bíblicas revelam como a memória do passado sagrado era constantemente atualizada para responder às demandas políticas, sociais e religiosas de cada contexto histórico. Ao mesmo tempo, evidenciam que a circulação do sagrado envolvia não apenas objetos, pessoas e práticas devocionais, mas também sentidos, discursos e formas de legitimação do poder. É nesse horizonte que se insere o artigo de **Patrícia Antunes Serieiro Silva**, ao investigar os usos de uma das mais conhecidas passagens do Evangelho de João no contexto das controvérsias anti-heréticas do século XIII.

Em "Da misericórdia à pena de morte: o episódio da mulher adúltera na polêmica anti-herética do século XIII", a autora analisa as disputas exegéticas em torno da perícope da mulher adúltera (Jo 8,1-11), tradicionalmente associada à misericórdia cristã, mas reinterpretada por polemistas católicos como fundamento para a legitimidade da pena capital aplicada a criminosos e hereges. A partir da análise de tratados anti-heréticos produzidos entre o início e meados do século XIII, a autora demonstra como a mesma passagem bíblica foi mobilizada por diferentes grupos para sustentar projetos e concepções divergentes de Igreja, justiça e autoridade. O estudo evidencia que a circulação das Escrituras não implicava uniformidade de interpretações, mas constituía um campo de disputas pela definição da verdadeira fé e pela legitimação das práticas repressivas em um contexto marcado pelo fortalecimento das estruturas jurídicas e eclesiásticas. Ao investigar os deslocamentos de sentido atribuídos ao texto joanino, o artigo contribui para compreender como a memória evangélica era reinterpretada para

responder aos desafios da cristandade medieval, revelando as complexas relações entre exegese, poder, coerção e construção da ortodoxia.

Como vimos, o artigo de Patrícia Silva evidencia como a circulação das Escrituras e suas múltiplas interpretações participaram da construção das fronteiras da ortodoxia e da legitimação de práticas de poder. A partir de diferentes perspectivas, o estudo de **Johnny Taliateli do Couto** desloca o olhar para outra dimensão fundamental das relações entre memória e sagrado: a experiência do espaço. Afinal, a sacralização dos territórios constituiu um dos principais mecanismos pelos quais as sociedades medievais organizaram suas referências simbólicas, políticas e religiosas. Assim como os lugares do sagrado, as fronteiras e paisagens eram percebidos não apenas como elementos materiais, mas como expressões da ordem divina inscrita no mundo. Quando guerras, invasões ou calamidades destruíam esses marcos, não se produzia apenas uma devastação física, mas também uma profunda ruptura das estruturas de sentido que sustentavam a memória coletiva. Os processos de destruição, reconstrução e ressignificação dos espaços tornam-se importantes objetos de análise para compreender como comunidades medievais elaboraram experiências e reconstruíram narrativamente os vínculos entre território, identidade e providência divina.

Em "A dessacralização do espaço e a memória da calamidade na invasão mongol da Hungria (1241-1242)", o autor examina as formas pelas quais a invasão mongol foi registrada e interpretada nas narrativas de Mestre Rogério (1205 – 1266) e Tomás de Spalato (1200 – 1268). Partindo da análise das representações do espaço presentes nessas fontes, o autor investiga como a destruição de cidades, igrejas, mosteiros e estruturas defensivas foi incorporada à elaboração da memória da invasão. Em diálogo com a historiografia e os estudos sobre espacialidade medieval, o artigo demonstra que os cronistas compreenderam os acontecimentos de 1241-1242 a partir de uma lógica que associava território, ordem cristã e organização social. A destruição de edifícios religiosos, a dispersão de relíquias e as dificuldades relacionadas aos ritos funerários aparecem como elementos centrais na construção narrativa da calamidade. Ao analisar as relações entre espaço, memória e escrita da história, Couto evidencia como a experiência da invasão foi

transformada em um referencial de interpretação do passado e de reorganização simbólica do território, contribuindo para as reflexões do dossiê acerca dos vínculos entre lugares de memória, geografia do sagrado e formas de representação da experiência histórica.

Conforme Azevedo, a construção dos lugares de memória e o controle das circulações do sagrado também possuíam importantes implicações políticas.[12] Reis, bispos, abades e nobres frequentemente utilizavam símbolos religiosos para legitimar sua autoridade, e fortalecer sua posição social. A fundação de mosteiros, a promoção de cultos locais e a posse de relíquias prestigiosas eram estratégias que contribuíam para a consolidação do poder. Ao associarem-se a figuras consideradas santas, as elites buscavam inscrever suas ações em uma narrativa sagrada que transcendia os conflitos mundanos. As catedrais, por sua monumentalidade, constituem exemplos emblemáticos dessa articulação entre memória, religião e poder. Mais do que simples edifícios religiosos, elas representavam centros de identidade urbana, expressão da autoridade episcopal e testemunhos materiais da presença divina na sociedade medieval. Assim, os lugares de memória não eram apenas espaços de devoção. Eles também participavam da construção das hierarquias sociais, e das disputas políticas que marcaram o período medieval. O estudo dos lugares de memória e das circulações do sagrado revela a profunda integração entre espaço, mobilidade e religiosidade na formação da sociedade. Os lugares de memória garantiam a preservação das tradições religiosas e a continuidade das narrativas sagradas, enquanto as circulações promoviam a difusão de crenças, objetos, textos e práticas que atravessavam fronteiras políticas e culturais. A interação entre esses dois fenômenos contribuiu decisivamente para forjarem a ideia de cristandade, como um espaço simbólico integrado, apesar de sua diversidade regional.

Entre os mecanismos de controle, inserem-se a tentativa de domesticação das religiosidades populares, como assinala **Olaya Sanfuentes,** que em seu artigo analisa as tensões e os conflitos culturais no vilarejo agrícola de Sotaquí, no Chile, a

[12] AZEVEDO, Hugo Rincon. Loci Sepulcrales, lugares de memória: os panteões régios ibéricos na Europa tardo-medieval. *Revista Diálogos Mediterrânicos*, [S.l.], n. 27, p. 58–79, 2025.

partir da chegada do padre alemão José Stegmeier em 1939. A pesquisa aborda o choque entre a visão eurocêntrica e universalista do sacerdote sobre o que constituía um "autêntico santuário" e um "verdadeiro peregrino", baseada no silêncio, recolhimento e espiritualidade interior, e as práticas da religiosidade popular local, que são profundamente ligadas à dimensão material e coletiva da fé.

Os trabalhos reunidos neste dossiê demonstram a diversidade das formas pelas quais o sagrado foi construído, apropriado e experimentado nas sociedades medievais e modernas. Ao longo dos artigos, o leitor encontrará análises que abordam a circulação de relíquias, as peregrinações, os espaços funerários, os saberes agrários, as interpretações das Escrituras, as memórias da guerra e os processos de disciplinamento das práticas religiosas. Em conjunto, essas contribuições evidenciam que as circulações do sagrado ultrapassavam os deslocamentos físicos de pessoas e objetos, abrangendo também a transmissão de conhecimentos, narrativas, devoções e formas de representação que conectavam diferentes comunidades e territórios. Do mesmo modo, os lugares de memória revelam-se como construções históricas continuamente ressignificadas, nas quais se articulavam experiências religiosas, identidades coletivas, relações de poder e mecanismos de preservação do passado.

Ao explorar diferentes espaços, temporalidades e contextos, os estudos aqui apresentados convidam à reflexão sobre as múltiplas dimensões da memória e da experiência religiosa. Santuários, relíquias, manuscritos, paisagens, templos, rotas de peregrinação e monumentos funerários aparecem não apenas como testemunhos de crenças e devoções, mas como elementos ativos na organização das sociedades e na produção de sentidos sobre o mundo. Esperamos que a leitura deste dossiê estimule novas investigações e diálogos historiográficos acerca das relações entre memória, espaço e sacralidade, contribuindo para ampliar a compreensão das formas pelas quais homens e mulheres do passado construíram seus vínculos com o sagrado, elaboraram suas identidades e atribuíram significado aos lugares que habitavam, percorriam e recordavam.

A CIRCULAÇÃO DE PRESENTES NA CÚRIA PONTIFÍCIA: AS RELÍQUIAS E A GRAMÁTICA DO SAGRADO NAS RELAÇÕES COM O PATRÍCIO DYNAMIUS E O REI CHILDEBERTO II (C. 595)

THE CIRCULATION OF GIFTS IN THE PAPAL CURIA: RELICS AND THE GRAMMAR OF THE SACRED IN RELATIONS WITH PATRICIAN DYNAMIUS AND KING CHILDEBERT II (C. 595)

Fabiano Fernandes
Universidade Federal de São Paulo
fabiano.fernandes@unifesp.br

Resumo: Este artigo analisa a circulação de relíquias promovida pelo papa Gregório Magno (590–604) como mecanismo de construção de alianças e produção de autoridade entre as elites da Gália merovíngia. Tomando como estudo de caso as relações estabelecidas com o patrício Dynamius e o rei Childeberto II, investiga-se de que modo o carisma da Sé Romana, fundamentado na autoridade petrina, era mobilizado por meio do envio de objetos sagrados. Propõe-se o conceito de gramática do sagrado para designar o conjunto de regras, classificações e práticas que organizavam a produção, a circulação e o reconhecimento dos bens simbólicos no interior de uma ordem do sagrado compartilhada pelas elites cristãs da Antiguidade Tardia. Com base na análise das cartas do *Registrum epistolarum* e em diálogo com as contribuições de Max Weber, Marcel Mauss e Pierre Bourdieu, argumenta-se que as relíquias não constituíam apenas instrumentos de devoção ou recursos diplomáticos, mas mecanismos de conversão do carisma petrino em reconhecimento social, legitimidade política e capital simbólico. Sustenta-se ainda que a economia da dádiva gregoriana operava segundo uma lógica de benefício recíproco e assimétrico, na qual diferentes agentes acumulavam prestígio sem que o ganho de um implicasse necessariamente a perda do outro. Conclui-se que a gramática do sagrado permitia à Sé Romana transformar objetos materiais em vínculos duradouros de autoridade, contribuindo para a consolidação de sua posição como polo de legitimação no Ocidente cristão.

Palavras-chaves: Gregório Magno; História Conectada; Relíquias.

Abstract: This article examines the circulation of relics promoted by Pope Gregory the Great (590–604) as a mechanism for building alliances and producing authority among the elites of Merovingian Gaul. Focusing on the relationships established with the patrician Dynamius and King Childebert II, it investigates how the charisma of the Roman See, grounded in Petrine authority, was mobilized through the distribution of sacred objects. The article proposes the concept of a grammar of the sacred to describe the set of rules, classifications, and practices that organized the production, circulation, and recognition of symbolic goods within a sacred order shared by the Christian elites of Late Antiquity. Drawing on an analysis of the letters of the Registrum Epistolarum and engaging with the theoretical contributions of Max Weber, Marcel Mauss, and Pierre Bourdieu, it argues that relics were not merely instruments of devotion or diplomatic resources, but mechanisms through which Petrine charisma was converted into social recognition, political legitimacy, and symbolic capital. The study further suggests that Gregory's gift economy operated according to a logic of asymmetrical yet reciprocal benefit, in which different actors accumulated prestige without the gain of one necessarily entailing the loss of another. It concludes that the grammar of the sacred enabled the Roman See to transform material objects into enduring bonds of authority, thereby strengthening its position as a central source of legitimacy in the Christian West.

Keywords: Gregory the Great; Connected History; Relics.

Introdução: a gramática do sagrado como recurso analítico

No âmbito de um projeto temático financiado pela FAPESP – intitulado *Uma História Conectada da Idade Média: Comunicação e Circulação a partir do Mediterrâneo* –, desenvolve-se a pesquisa individual "A circulação de presentes na cúria pontifícia alto-medieval: da Roma de Gregório Magno à hegemonia franca (c. 590 – c. 750)". O presente texto insere-se nesse contexto investigativo e tem por objetivo discutir de que modo o envio de relíquias, bem como a expectativa de sua recepção, atuaram como elementos fundamentais para a consolidação de vínculos entre as elites[1] e o papado,[2] especialmente em relação a certas figuras de prestígio. Entre essas interações, destacam-se as articulações com o rei Childeberto II e com o patrício Dynamius.

A hipótese central deste estudo sustenta que o carisma[3] da Sé Romana, durante o pontificado de Gregório Magno, não se afirmava apenas por meio de discursos, prerrogativas jurídicas ou reivindicações de primazia, mas também pela

[1] Seguindo Laurent, entendemos por "elite" não apenas a alta aristocracia, mas o conjunto dos grupos dirigentes – em níveis centrais e locais – que detinham prestígio, riqueza, saber ou autoridade social. Tal abordagem permite apreender a complexidade das relações de poder na Alta Idade Média, privilegiando as interações, convergências e divergências entre seus diversos segmentos. FELLER, Laurent; Introduction *In:* BOUGARD, François; FELLER, Laurent; LE JAN, Régine (dir.). *Les élites au haut Moyen Âge*: crises et renouvellements. Turnhout: Brepols, 2006. p. 8.

[2] Utilizamos a expressão "papado" por conveniência analítica, embora a autoridade do bispo de Roma no final do século VI fosse mais limitada do que a de seus sucessores. Sob Gregório Magno (590–604), seu poder baseava-se menos na coerção do que no prestígio da Sé Romana, na administração do patrimônio eclesiástico e na capacidade de mediação política, fatores que favoreceram o posterior fortalecimento do poder pontifício. Em outras palavras, foi precisamente por meio desses mecanismos institucionais – e não apesar deles – que o carisma da Sé Romana se converteu em poder duradouro. Nesse sentido, a gramática do sagrado – com seu léxico, sua sintaxe e sua dimensão performativa – funcionou como o operador central dessa conversão, transformando prestígio e mediação em capital simbólico acumulável e politicamente mobilizável. Cf. RICHARDS, Jeffrey. *Consul of God*. The Life and Times of Gregory the Great. London: Routledge, 2014.

[3] Para Max Weber, a dominação carismática baseia-se na crença em qualidades extraordinárias reconhecidas pelos seguidores. Contudo, para perdurar, o carisma precisa passar por um processo de rotinização (*Veralltäglichung*), sendo incorporado a regras, cargos e práticas institucionais. Adotamos aqui uma leitura heterodoxa desse modelo, adequada ao final do século VI: o poder de Roma não se fundamentava apenas no carisma pessoal de Gregório I, mas sobretudo no carisma da Sé Romana, derivado de sua associação com o apóstolo Pedro. Nessa perspectiva, instituição e carisma não se opõem. Ao contrário, a gramática do sagrado – expressa em classificações, hierarquias, rituais e relíquias – permitia conservar, reproduzir e expandir o capital simbólico petrino, convertendo-o continuamente em legitimidade social e política. O paradoxo reside no fato de que a força carismática da Sé Romana foi reforçada não apesar da rotinização, mas precisamente por meio dela. WEBER, Max. *Economia e Sociedade*. Brasília: Universidade de Brasília, 2009. p. 323-407.

circulação institucionalmente regulada de relíquias e outros bens sagrados. Esses objetos não constituíam simples presentes diplomáticos nem apenas manifestações de devoção, mas instrumentos de produção, reconhecimento e atualização da autoridade petrina nas relações entre o papado e as elites políticas. Para compreender esse processo, propõe-se a categoria analítica de gramática do sagrado, entendida como o conjunto historicamente construído de regras que organizava a produção, a circulação, o reconhecimento e a eficácia social dos bens sagrados.

A compreensão desse processo exige igualmente repensar a dinâmica de produção e circulação do capital simbólico.[4] Embora a proposta aqui desenvolvida dialogue com a noção bourdieusiana de capital simbólico, ela se afasta de uma interpretação estritamente competitiva das relações sociais, pois a circulação das relíquias petrinas evidencia uma forma específica de acumulação e reconhecimento da autoridade.

Propomos que, diferentemente dos campos sociais analisados por Pierre Bourdieu, a economia da dádiva gregoriana não era estritamente concorrencial, mas uma dinâmica de benefício recíproco, assimétrica, porém cooperativa, na qual papa, rei e patrício acumulavam capital simbólico sem que um perdesse o que o outro ganhava. A gramática do sagrado, longe de ser neutra, regulava essa distribuição desigual sem impor uma lógica de competição exclusiva entre os diretamente envolvidos na troca. O carisma da Sé Romana – que não pode ser entendido como qualidade abstrata ou propriedade isolada da instituição papal – revela-se, assim, como uma língua viva do poder espiritual, capaz de transformar objetos materiais em vínculos de autoridade e de fazer de Roma, mesmo depauperada, um reflexo da antiga *Urbs*.

[4] Cf. BOURDIEU, Pierre. The forms of capital. *In*: RICHARDSON, J. G. (ed.). *Handbook of theory and research for the sociology of education*. New York: Greenwood, 1985. Em suma, trata-se do universo cosmológico, isto é, de como a realidade é percebida. Neste estudo, distinguimos três níveis analíticos relacionados. Por "autoridade petrina" entendemos a legitimidade derivada da associação da Igreja de Roma ao apóstolo Pedro. O "carisma da Sé Romana" corresponde à institucionalização histórica dessa autoridade, continuamente reproduzida por meio da gramática do sagrado. Já o "capital simbólico" designa o reconhecimento social acumulado a partir desse carisma e mobilizado nas relações políticas e religiosas.

Esse carisma era, antes de tudo, um recurso relacional: seu valor dependia das disputas por posições e legitimidade no campo religioso tardo-antigo, onde a autoridade pontifícia era constantemente negociada diante de outros polos de poder – Constantinopla, os patriarcados orientais, as aristocracias locais e os reinos romano-germânicos. A atuação de Gregório Magno exemplifica essa dinâmica ao converter diferentes espécies de capital (espiritual, cultural, político e econômico) em capital simbólico reconhecido. Por meio da correspondência, da diplomacia, da administração patrimonial, da mobilização da memória petrina e do dom de relíquias, o pontífice buscou reforçar a posição da Sé Romana como instância de arbitragem e legitimação. A fragilidade do poder político romano no Ocidente, marcada pela presença lombarda, pela distância de Constantinopla e pela fragmentação imperial na península itálica, foi assim parcialmente compensada pela projeção de Roma no campo do poder simbólico. Nesse processo, a gramática do sagrado atuou como o principal mecanismo de conversão: as relíquias, os gestos e as fórmulas epistolares transformavam a precariedade material em autoridade espiritual reconhecida, permitindo que Roma, mesmo enfraquecida, se mantivesse como polo de legitimação para setores das elites.[5]

O fundamento dessa autoridade residia em uma ordem do sagrado amplamente compartilhada pelas elites cristãs da Antiguidade Tardia. Nessa cosmovisão, santos, relíquias, lugares sagrados e autoridades eclesiásticas participavam de uma mesma realidade dotada de eficácia espiritual. O poder associado a São Pedro era percebido não como uma simples reivindicação institucional, mas como uma força efetiva de proteção, intercessão e legitimação. Foi no interior dessa ordem do sagrado que a Sé Romana pôde construir e reproduzir sua autoridade. Em uma releitura institucional do modelo weberiano,[6] essa dominação apoiava-se menos na coerção ou na autoridade jurídica formal do que na produção de reconhecimento e legitimidade em torno da autoridade petrina. O relativo êxito dessa estratégia fortaleceu a posição da Sé Romana e ampliou sua capacidade de intervenção em regiões distantes, como a Inglaterra, ainda que, mais

[5] Cf. Nota 1.
[6] Cf. WEBER, Max. *Economia e Sociedade*. Brasília: UNB, 2009. p. 323-407.

tarde, o papado tenha enfrentado intensos conflitos com o poder imperial ao longo do século VII.

Entretanto, a ordem do sagrado não operava de forma espontânea. Sua circulação era regulada por aquilo que denominamos "gramática do sagrado", isto é, um conjunto de regras, classificações e práticas que organizavam a produção, a interpretação e a distribuição dos bens simbólicos associados ao sagrado. Tal gramática pode ser compreendida a partir de cinco dimensões principais.

Primeiramente, ela possuía um léxico[7] próprio, constituído pelos elementos reconhecidos como portadores de eficácia simbólica: santos, relíquias, lugares de culto, objetos litúrgicos, gestos rituais, fórmulas discursivas e temporalidades sagradas.

Em segundo lugar, dispunha de uma sintaxe,[8] entendida como o conjunto de regras que ordenava as relações entre esses elementos. A sintaxe definia posições legítimas, precedências, interdições e protocolos rituais, estabelecendo quem podia distribuir determinados bens sagrados, quem podia recebê-los e sob que circunstâncias. Era ela que transformava o léxico do sagrado em uma estrutura operacional de trocas simbólicas.

Em terceiro lugar, a gramática possuía uma dimensão performativa. Não se limitava a classificar ou descrever o sagrado, mas o atualizava por meio de práticas concretas, tais como procissões, oferendas, aclamações, bênçãos, silêncios

[7] Define-se como "léxico da gramática do sagrado" o conjunto dos elementos básicos – objetos, pessoas, lugares, temporalidades, gestos e enunciados – que, em um dado contexto histórico e cultural, são socialmente reconhecidos como veículos de eficácia simbólica e de potência sagrada. Esse léxico é ao mesmo tempo produto e instrumento de processos de distinção, legitimação e dominação, pois cada um de seus componentes possui um valor diferencial que os agentes religiosos e políticos podem acumular, intercambiar ou disputar. O valor diferencial é a propriedade que cada elemento do léxico possui de ocupar uma posição hierárquica específica em uma escala socialmente construída de eficácia simbólica, prestígio e potência sagrada. Em essência, esse valor diferencial constitui as regras que permitem operar dentro da ordem do sagrado.

[8] Foi particularmente inspiradora a leitura do seguinte artigo: PAYNE, Richard K. Ritual Syntax and Cognitive Theory. *Pacific World*: Journal of the Institute of Buddhist Studies, Berkeley, CA, Third Series, n. 6, p. 195-227, set. 2004. Disponível em: https://buddhism.lib.ntu.edu.tw/search/search_detail.jsp?seq=547104&comefrom=authorinfo. Acesso em: 26 mai. 2026. A conciliação proposta exige distinguir três níveis: (a) a sintaxe ritual (Staal) – combinação pura de ações (forma), sem significado; (b) a gramática do sagrado – que define léxico e regras culturais legítimas de combinação, historicamente variáveis; (c) o capital simbólico – que explica por que os agentes obedecem ou disputam tais regras: o domínio competente da gramática confere reconhecimento, distinção e poder sobre os bens de salvação.

ritualizados e gestos de veneração. Por meio dessas ações, o capital simbólico era continuamente produzido, confirmado e renovado.

Em quarto lugar, caracterizava-se pela articulação entre explicitação e mistério. Sua eficácia dependia não apenas do que podia ser publicamente afirmado, mas também daquilo que permanecia reservado, velado ou inefável. O sagrado preservava parte de sua força precisamente por não ser inteiramente traduzível ou acessível.

Por fim, essa gramática era histórica e concorrencial. Não constituía um sistema homogêneo e imutável, mas um campo de disputas entre diferentes agentes e instituições. Gramáticas monásticas, episcopais, régias e locais podiam coexistir e competir entre si, enquanto formas residuais de religiosidade pagã, movimentos considerados heréticos e linguagens seculares do poder ofereciam alternativas de interpretação e legitimação.

Em conjunto, essas dimensões permitem compreender a "gramática do sagrado" como o conjunto de mecanismos por meio dos quais a ordem do sagrado se traduzia em práticas socialmente reconhecidas. Por meio dela, pessoas, objetos, lugares e rituais eram classificados, hierarquizados e articulados em sistemas de troca e reconhecimento, possibilitando a produção, a circulação e a legitimação do capital simbólico. Longe de constituir um sistema fixo, essa gramática era continuamente reproduzida e disputada pelos diversos agentes que buscavam afirmar sua autoridade.

Foi no interior dessa gramática que o carisma petrino se tornou socialmente reconhecível, reproduzível e convertível em capital simbólico.

As relíquias exemplificam de forma particularmente clara a articulação entre léxico, sintaxe e disputa simbólica. Podem ser compreendidas como as “palavras” privilegiadas do léxico do sagrado, concentrando em objetos tangíveis o poder associado aos santos e, em especial, à autoridade petrina. Sua circulação obedecia às regras da sintaxe da gramática do sagrado, definindo formas legítimas de doação, recepção e veneração. O envio e a recepção dessas relíquias atualizavam relações hierárquicas, estabeleciam vínculos de patronagem, reforçavam alianças e produziam obrigações recíprocas.

Desse modo, ao presentear uma relíquia petrina, Gregório não apenas concedia uma bênção espiritual. O gesto permitia ao destinatário participar do capital simbólico associado à Sé Apostólica, fortalecia os laços com as elites destinatárias e reafirmava a posição de Roma como intérprete privilegiada da ordem do sagrado. As relíquias constituíam, assim, um mecanismo fundamental de conversão do carisma institucional em reconhecimento social e autoridade política. Por meio da economia da dádiva e da lógica do reconhecimento, a Sé Romana ampliava sua influência e acumulava capital simbólico sem recorrer diretamente à coerção, fazendo das relíquias não apenas instrumentos de devoção, mas também recursos centrais na construção de alianças e na reprodução da autoridade papal.

A circulação de presentes e a singularidade das relíquias

Para abordar a complexa questão dos dons, já não é suficiente ater-se tão somente aos marcos teóricos clássicos, como as reflexões inaugurais de Marcel Mauss. Tratar do fenômeno da dádiva implica dimensões que ultrapassam o âmbito estritamente econômico ou ritual, abrangendo a comunicação e a circulação de livros religiosos, numerário, vinho, mantimentos, alfaias litúrgicas, cativos e inúmeros outros bens que conferem riqueza e prestígio tanto a quem os oferece quanto a quem os recebe. Significa, ainda, acompanhar o movimento dos presentes ao longo do tempo e examinar os processos de incorporação da memória dos agentes envolvidos nas transferências. Nesse aspecto, algumas perspectivas da antropologia podem ser úteis como ponto de partida.

Os historiadores das sociedades antigas recorrem à teoria antropológica da troca de presentes pelo menos desde o século XIX, valendo-se também das contribuições dos historiadores alemães do direito, perspectivas que não aprofundaremos aqui. Impõe-se, contudo, de partida, definir mais precisamente como compreendemos as relações de troca, uma vez que, para além das relações de mercado e do tributo compulsório, existe uma vasta gama de interações a ser explorada. O paradigma maussiano,[9] ponto de partida desta reflexão, sugere

[9] Cf. MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva. *In:* MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. SP: Cosac Naif, 2003.

fundamentalmente que a dádiva se estrutura a partir da tríplice obrigação de dar, receber e retribuir:

1. Permite-nos focar a atenção na circulação de riquezas e serviços e em seus papéis na formação dos laços sociais.

2. Convida-nos a focar nas mudanças das relações entre pessoas e coisas.

3. Propõe enfatizar as relações de reciprocidade e o estabelecimento de obrigações mútuas.

É necessário, contudo, proceder com cautela para não aplicar mecanicamente esse modelo de análise, nem sobredeterminar a realidade investigada, partindo do pressuposto de que as trocas são invariavelmente geradoras de reciprocidade. Nem todo dom engendra, automaticamente, um contradom. Mostrou-se, portanto, mais proveitoso pautar-se pelo conceito de presente negociado.[10]

Os presentes não constituem entidades fixas nem algo simplesmente dado; antes, são produzidos por meio de uma construção social cujo significado emerge das interações entre os agentes envolvidos.[11] Esse processo de atribuição de sentido desenvolve-se no interior de uma gramática compartilhada do sagrado, que orienta a interpretação dos gestos, objetos e relações. Nessa perspectiva, o valor de um presente não reside apenas em sua materialidade, mas também no capital simbólico que mobiliza e produz, sendo capaz de gerar reconhecimento, prestígio e legitimidade para aqueles que participam de sua circulação.

O significado de certos presentes era construído no interior de uma gramática compartilhada do sagrado e variava conforme os agentes envolvidos e suas disputas por prestígio. Como veículos de capital simbólico, os dons – especialmente as relíquias – constituíam importantes recursos de legitimação e reconhecimento social.[12]

O significado do presente não era inerente à doação, mas construído por negociações orientadas por uma gramática compartilhada do sagrado. Assim, os

[10] Cf. ALGAZI, Gadi; GROEBNER, Valentin; JUSSEN, Bernhard (ed.). *Negotiating the gift*: pre-modern figurations of exchange. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003.
[11] *Ibidem.*
[12] *Ibidem.*

dons funcionavam como um dos elementos geradores do capital simbólico, cujo valor dependia das regras de circulação estabelecidas pela gramática do sagrado e da posição dos agentes. As relíquias constituíam a forma mais prestigiosa desse capital simbólico-religioso e serão discutidas aqui por meio das epístolas gregorianas.

A pesquisa baseia-se nas epístolas papais, com destaque para as mais de 850 cartas de Gregório Magno, cujo principal testemunho é um códice produzido na Gália do final do século VIII. Os registros papais, cuja origem remonta ao Papa Fabiano (236-250), eram mantidos por notários organizados em uma *schola* sob a direção do *primicerius*, que também cuidava dos arquivos. Dois tipos de documentos (cartas e decretos) eram registrados desde o final do século IV, mas nenhum registro original anterior ao século XIII chegou até nós; dependemos inteiramente de cópias. O fragmento original mais antigo de uma carta papal é de Adriano I (788), e o documento completo mais antigo, de Pascoal I (819). Para o período anterior, cerca de 2.500 cartas foram preservadas exclusivamente por meio de cópias, muitas delas em antigas coleções canônicas (como a *Quesneliana* e a *Collectio Avellana*).[13]

O registro mais completo que chegou até nós é o de Gregório I (590-604). Ainda assim, suas 850 cartas representam apenas cerca de sessenta missivas por ano, o que sugere que grande parte da correspondência original se perdeu, vítima da turbulência romana (motins, guerras, ataques lombardos e árabes). Até a época de Gregório, os registros incluíam cartas de entrada e saída; depois, as de entrada desapareceram quase por completo. Os documentos eram escritos em papiro, material perecível, e a rotina burocrática produzia duas cópias: uma para os arquivos, outra para o destinatário. A corte franca solicitou a Adriano I, em 794, uma cópia do registro de Gregório, recebendo cerca de 684 cartas – base das edições modernas.[14]

[13] NOBLE, Thomas F. X. Literacy and the papal government in late antiquity and the early Middle Ages. *In:* MCKITTERICK, Rosamond (ed.). *The Uses of Literacy in Early Medieval Europe*. Cambridge; New York: Cambridge University, 1998. p. 82-108.
[14] *Ibidem.*

As cartas subsistentes revelam a ampla gama de atividades da administração papal: foram endereçadas a imperadores, reis, bispos, aristocratas e missionários, alcançando desde a Inglaterra até Jerusalém, e tratam desde nomeações e combate à heresia até o envio de relíquias como presentes.

As trocas de presentes na cúria pontifícia

Marcada pela guerra, pelas pestes e pelo declínio econômico e político de Roma, a administração de Gregório e seu círculo imediato concebeu o envio de presentes, notadamente relíquias, como um meio de reforçar o poder simbólico papal, justamente quando as condições materiais da cidade se revelavam cada vez mais modestas.

Os efeitos combinados da guerra de reconquista bizantina na Itália (535-554) e da posterior ocupação lombarda, iniciada em 568, aprofundaram, juntamente com fomes e pestes, o declínio demográfico já perceptível desde meados do século V. Embora a instalação dos lombardos possa, em larga medida, assemelhar-se aos pactos estabelecidos entre o império e as federações bárbaras no século V, os conflitos com as populações locais foram significativos, sobretudo quando esses grupos passaram a governar regiões de forma autônoma e a saquear possessões imperiais.[15]

Estudos recentes reavaliam o impacto da invasão de 568: a ruptura cultural não derivou de uma catástrofe súbita, mas de uma lenta desaceleração econômica desde meados do século V (agravada por guerras, clima e pragas), levando à tese da "conquista negociada":[16] os lombardos teriam sido, em certa medida, admitidos na Itália por meio de políticas imperiais de integração e reconhecimento mútuo, como federados já haviam sido na Panônia. A ausência de relatos de resistência militar na entrada inicial reforça essa hipótese. Contudo, o processo não foi isento de

[15] FERNANDES, Fabiano. O impacto das crises e as homilias sobre Ezequiel de Gregório Magno: a profecia como um discurso de poder da Sé Romana. c. 594. *In:* FERNANDES, Fabiano; SCHMITT, Juliana; NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa (Org.). *Crises, Epidemias e Fomes*: Memórias da Idade Média. Porto Alegre: Editora Fi, 2021. p. 40-73.
[16] Cf. FABBRO, Eduardo. *Warfare and the making of early medieval Italy (568-652)*. London: Routledge, 2020.

violências locais, que se intensificaram com a crescente independência lombarda em relação ao Império.[17]

A partir de 568, os lombardos ocuparam o norte da Itália e se expandiram para outras regiões, ameaçando os territórios imperiais remanescentes, incluindo Roma, que foi cercada em 579. Em resposta, criou-se, no final do século VI, o Exarcado de Ravena, concentrando poderes civis e militares. No entanto, as tensões no Oriente e nos Bálcãs limitaram o envio de tropas, relegando Roma a uma posição política secundária, apesar de sua importância simbólico-religiosa. Na prática, o bispo de Roma assumiu a direção militar e política da cidade.[18] Todavia, seus recursos eram relativamente escassos. Assim, a construção de redes de confraternidade, patronato e subordinação tornou-se ainda mais fundamental.

Gregório nasceu em Roma por volta de 540, no seio de uma família senatorial abastada e bem relacionada, possivelmente descendente do papa Félix II e aparentada com Agapito I. Seu pai, Gordiano, exercera funções como oficial da Igreja romana, enquanto sua mãe, Sílvia, assim como três tias paternas, integravam essa tradição familiar de relação intrínseca com a Igreja.[19] A família residia no monte Célio, em uma ampla propriedade, e possuía bens em Roma, além de extensas terras na Sicília.[20]

O futuro bispo de Roma cresceu na Roma devastada pelas guerras justinianas e pelas pestes, embora sua juventude tenha coincidido com um período de relativa estabilidade sob o domínio imperial. Recebeu formação típica da elite tardo-romana: literatura clássica, retórica e direito, incluindo o estudo das sete artes liberais de Marciano Capela, além de autores como Virgílio, Cícero e Sêneca, o que lhe deixou traços de estoicismo.[21]

---

[17] FERNANDES, Fabiano. *op. cit.,* p. 40-73.
[18] *Ibidem.* p. 40-73; Cf. HALDON, John F. *Warfare, State, and Society in the Byzantine world*, 565-1204. London: UCL, 1999.
[19] As três tias paternas – Tarsila (ou Trasilla), Emiliana e Gordiana – eram irmãs do senador Gordiano, tendo as duas primeiras se consagrado a uma vida de virgindade, jejum e oração. A terceira tia, Gordiana, inicialmente devota, não perseverou na vocação religiosa.
[20] Cf. RICHARDS, Jeffrey. *Consul of God*. The Life and Times of Gregory the Great. London: Routledge, 2014.
[21] *Ibidem.*

Serviu aos imperadores Justino II e Tibério II, tendo ocupado provavelmente os cargos de *praetor urbanus* e talvez o de prefeito de Roma. Por volta de 576-577, após a morte do pai e provavelmente inspirado pelo ingresso da mãe no mosteiro, tornou-se monge. Fundou sete mosteiros, seis na Sicília e o sétimo na casa familiar no Célio, o mosteiro de Santo André, onde passou a viver.[22]

Ordenado diácono em 578, atuou como apocrisário (embaixador) em Constantinopla entre 579 e 585, oportunidade em que teceu importantes redes de relações, inclusive na corte imperial, e manteve intensa atividade religiosa. Em 590, foi eleito bispo de Roma, governando até 604 uma cidade demograficamente reduzida, politicamente secundária, mas de grande relevância simbólico-religiosa.[23]

Em Gregório, o recurso aos presentes era frequente – uma prática que se inscreve na economia da dádiva e na acumulação de capital simbólico. Por meio deles, buscava-se estabelecer amizades e alianças, bem como obter o reconhecimento da primazia da Sé Romana. O envio de relíquias revelava-se particularmente fundamental, pois potencializava e projetava o poder do bispo de Roma como perpetuador do discurso petrino:[24,] uma das bases do carisma da Sé Romana.

O envio de presentes, em última instância, era uma clara estratégia de acúmulo de capital simbólico, tanto mais importante quanto maior era a fragilidade das estruturas políticas romanas na época. Buscava-se, assim, reforçar no plano simbólico o que não se alcançava de modo suficientemente efetivo no plano político, inclusive em relação ao relativamente distante reino dos francos.

---

[22] *Idem.*

[23] *Idem.*

[24] Conforme Demacopoulos, inspirando-se em Michel Foucault, o "discurso" não se restringe a palavras e textos, mas abrange práticas, rituais e instituições que produzem e legitimam autoridade. No caso do papado tardo-antigo, esse discurso petrino articulava três dimensões – textual, ritual e institucional – que correspondem diretamente aos elementos da gramática do sagrado aqui adotados: o léxico (relíquias, gestos, lugares), a sintaxe (regras de hierarquia e combinação) e a dimensão performativa (atos que atualizam o poder). Assim, cartas e sermões (texto), basílicas e peregrinações (ritual), bem como o patrimônio de São Pedro e o juramento diante do túmulo (instituição), operavam como mecanismos integrados de produção e legitimação da autoridade petrina. Cf. DEMACOUPOLOS, George E. *The Invention of Peter*: Apostolic discourse and papal authority in Late Antiquity. Philadelphia: University of Pennsylvania, 2013.

As negociações de Gregório Magno com os reinos francos foram inicialmente limitadas, mas ampliaram-se significativamente após 596, quando sua missão evangelizadora destinada aos ingleses tornou a Gália um corredor essencial. Antes desse período, seus contatos restringiam-se principalmente à Provença, onde o patrimônio papal e os mercadores judeus forneciam canais de comunicação. Em 595, o bispo Virgílio de Arles, apoiado pelo rei Childeberto II, solicitou um vicariato papal e o pálio; Gregório concedeu-os, tornando Virgílio seu vigário nos reinos de Childeberto. O papa esperava que Virgílio e o rei combatessem a simonia e a ordenação de leigos não qualificados – preocupações que se tornaram temas recorrentes em suas cartas para a Gália.[25]

Gregório concebia a simonia de forma ampla, abrangendo ordenações motivadas por favorecimento pessoal ou patronagem real. Exortou repetidamente os governantes francos – Childeberto II, a rainha Brunilda (regente de seus netos) e, posteriormente, Clotário II – a suprimir a simonia e as promoções de leigos, bem como a realizar concílios que impusessem a reforma. Brunilda e o bispo Siagrio de Autun tornaram-se seus principais aliados após 597, especialmente por terem auxiliado a missão de Agostinho à Inglaterra. Gregório concedeu o pálio a Siagrio e chegou a esperar a realização de um concílio reformador que, contudo, nunca ocorreu. Mas foi principalmente devido ao objetivo de dar sustentação às missões na Inglaterra anglo-saxônica que as relações de Gregório com a Gália se intensificaram. Os bispos e reis francos foram solicitados a proteger e auxiliar os missionários.[26] Em contrapartida, Gregório esperava que a nova Igreja inglesa servisse de modelo para a reforma da Igreja franca. Em 601, o papa enviou reforços com cartas a numerosos bispos gauleses e reis francos, evidenciando sua então extensa rede de contatos. Ele também reverteu o conselho anteriormente dado ao rei Etelberto de Kent, decidindo que, em lugar de destruir os santuários pagãos, estes deveriam ser purificados e reutilizados. Tratava-se de uma mudança

[25] WOOD, Ian. *The Merovingian kingdoms, 450-751*. London: Longman, 1994. p. 103-104.
[26] *Ibidem*. p. 126-136.

pragmática de posição que refletia uma compreensão mais aprofundada das condições locais.[27]

Em suma, as relações de Gregório com os francos foram moldadas pelo zelo pastoral, pela necessidade de apoio prático à missão inglesa e por uma campanha persistente (embora muitas vezes frustrada) contra a simonia e os abusos clericais, conduzida por meio de patronos reais e vigários papais. Contudo, a capacidade de interferência do bispo de Roma estava também ligada às bases materiais de seu poder. Uma das principais preocupações de Gregório foi a organização das terras da Igreja, inclusive daquelas relativamente distantes, como as situadas na Gália.

Inicialmente, a administração das possessões romanas nessa região estava a cargo de um nobre local, o patrício Dynamius,[28] que exercia a função de *rector Provinciae*. Contudo, sua carreira foi atribulada. Dynamius aliou-se ao rei Guntram da Borgonha, muitas vezes em detrimento dos interesses de seu suserano, o rei Childeberto II da Austrásia. Sua instabilidade política levou-o a um período de desgraça e exílio, retornando apenas por volta de 592. Aproveitando essa situação, o papa Gregório substituiu Dynamius por um administrador clerical, o padre Candidus,[29] para gerir diretamente as propriedades, demonstrando seu desejo de maior controle direto sobre os recursos.

Apenas em 595 conseguiu designar Candidus,[30] um presbítero de sua confiança (*hominem nostrum*), para assumir as terras da Gália. Como o inverno

---

[27] Cf. RICHARDS, Jeffrey. *Consul of God*: The Life and Times of Gregory the Great. London: Routledge, 2014.

[28] "*Monstrat quam bene dispenset propria, qui fideliter administrat aliena. Quod uestra nobis gloria ostendit, quae perenni muneri intenta*". Tradução nossa: "Quem administra fielmente o que é de outros revela quão bem governaria o que é seu. Tal verdade nos é mostrada por vossa glória, toda ela orientada para o prêmio eterno". GREGORY I, Pope. S. *Gregorii Magni Registrum epistularum: libri I-VII*. Ed. Dag Norberg. Turnhout: Brepols, 1982. v. 1. p. 179.

[29] *Idem*.

[30] Carta de abril de 595. "*Nos autem de vobis cognoscite studiosissime cogitare. Disposuimus enim hominem nostrum, qui vos possit tueri atque regere, ac litteris commendaticiis ad excellentissimum regem, Christo auxiliante, transmittere. Sed quia tempus hiemis impedivit, viro glorioso Arigio patricio vos providimus commendandos; cui interim cum summa benignitate atque oboedientia, sicut beati Petri famulos decet, oboedire studete atque ea quae pro ecclesiastica utilitate vobis praecipiuntur* implere". Tradução nossa: "Sabei que pensamos em vós com o maior empenho. Com efeito, decidimos enviar um homem nosso que possa proteger-vos e governar-vos, com cartas de recomendação ao excelentíssimo rei, com a ajuda de Cristo. Mas, como o tempo do inverno impediu o envio, decidimos recomendar-vos ao glorioso varão patrício Arigio; a ele, entretanto, esforçai-vos por obedecer com

impedia Candidus de tomar posse imediatamente, Gregório confiou temporariamente a "família do apóstolo São Pedro" na região aos cuidados do sucessor de Dynamius, o patrício Arigius[31] (Ep. V.31). Em setembro de 595, Candidus foi finalmente enviado com cartas de recomendação à rainha Brunilda e ao rei Childeberto (Ep. VI.5-6). Esse movimento ilustra a política gregoriana de substituir administradores locais, leigos ou nobres regionais, por agentes eclesiásticos diretamente subordinados a Roma, garantindo assim maior controle, fidelidade e eficiência na arrecadação e na atuação pastoral.[32]

Esse mesmo padrão de atuação repetiu-se não apenas na Gália, mas também na Sicília, no norte da África, na Dalmácia e em outras regiões. Gregório exigia de seus *rectores* integridade, humildade e firmeza e esperava que exercessem funções vicárias, inclusive em matérias eclesiásticas, tais como a convocação de concílios e a correção de bispos e clérigos.

O conceito de "dons materiais espiritualizados" encontra ressonância na abordagem proposta por Arjun Appadurai e colaboradores na coletânea *The Social*

toda a benignidade e obediência, como convém aos servos do bem-aventurado Pedro, e cumpri o que vos é ordenado para a utilidade da Igreja". *Ibidem*. p. 298-299.

[31] "*Vos autem de vobis cognoscite studiosissime cogitare. Disposuimus enim hominem nostrum, qui vos possit tueri et regere, cum litteris commendaticiis ad excellentissimum regem, Christo auxiliante, transmittere. Sed viam tempus hiemis impedivit. Viro ergo glorioso Arigio patricio vos praevidimus commendandos, cui interim summa cum benignitate atque oboedientia, sicut beati Petri famulos decet, oboedire studete atque ea quae pro ecclesiastica utilitate vobis praecipiuntur implete. Visum autem nobis est ut consuetudinaria excepta eius utilitate deveatis inferre. Pensiones uero fideliter cum omni collectae diligentia apud unumquemque uestrum, quem communi consensu elegeritis, reiaceant, a quo, cum uenerit is quem a latere nostro transmiserimus, eas possit accipere*". Ibidem. Tradução nossa: "Sabei, porém, que cuidamos de vós com o máximo zelo. Decidimos enviar um nosso representante, que possa proteger-vos e governar-vos, com cartas de recomendação ao excelentíssimo rei, com o auxílio de Cristo. Mas, como o inverno o impediu, resolvemos confiar-vos, por ora, ao glorioso patrício Arigio; a ele procurai obedecer com toda boa vontade e submissão, como convém aos servos do bem-aventurado Pedro, e cumpri o que vos for ordenado para a utilidade da Igreja. Pareceu-nos bem que deveis entregar-lhe os tributos costumeiros, excetuando aquilo que é destinado à sua própria utilidade. Quanto às pensões, sejam fielmente depositadas, com toda diligência, junto daquele dentre vós que escolherdes de comum acordo; e, quando chegar aquele que enviarmos de nosso lado, ele possa recebê-las.". "consuetudinaria excepta eius utilitati". A expressão é ambígua: provavelmente significa que os destinatários devem pagar as rendas costumeiras (consuetudinárias) ao patrício Arigio, exceto aquelas que ele pode reter para sua própria utilidade (despesas de administração). Outra interpretação possível: "as rendas costumeiras, com exceção do que for para sua própria utilidade". *Ibidem.*

[32] MARKUS, Robert. *Gregory the Great and His World*. Cambridge: Cambridge University, 1997. p. 112-124.

Life of Things.[33] Longe de serem objetos estáticos, as coisas adquirem significado e valor a partir de seu engajamento em transações e, sobretudo, de sua trajetória social.

A análise das relíquias medievais se beneficia especialmente deste enfoque. Patrick Geary, em seu capítulo "*Sacred commodities: the circulation of medieval relics*", examina como esses objetos sagrados, que desafiam a definição tradicional de mercadorias, eram de fato comprados, vendidos, roubados e presenteados. Ao seguir a "vida social" das relíquias, sua "carreira" e os "desvios" que tomavam em seu estado de mercadoria, percebe-se que elas desafiam a dicotomia entre pessoa e coisa, sendo compreendidas simultaneamente como sujeito e objeto de trocas. Assim, a circulação das relíquias era regulada por parâmetros culturais específicos, e o valor da dádiva derivava menos de sua materialidade do que de sua inserção em uma "política de valor", isto é, em uma arena social na qual gostos e desejos eram mobilizados.[34] Essa circulação, porém, não se dava no vazio: ela dependia de uma infraestrutura material capaz de sustentar tanto o envio dos dons quanto o funcionamento da própria máquina administrativa romana.

As receitas obtidas com as propriedades papais financiavam tanto a caridade em Roma (distribuição de alimentos, vestuário e resgate de cativos) quanto as despesas da própria Cúria. Era por meio dessa maquinaria econômica que se tornava possível a circulação, a partir da Sé Romana, de dons materiais espiritualizados: relíquias, donativos caritativos e objetos de diversas naturezas.[35] Logo, torna-se necessário apresentar uma tipologia provisória de dons que circulava a partir da Cúria.

Ainda que os limites entre categorias não sejam estanques, consideramos conveniente dividir a oferta de dons em três principais tipos: relíquias e santidade, bens materiais e subsistência, além de livros e símbolos de poder religioso. Temos

[33] APPADURAI, Arjun (org.). *The social life of things*: commodities in cultural perspective. Cambridge: Cambridge University, 1986.
[34] GEARY, Patrick. Sacred commodities: the circulation of medieval relics. *In:* APPADURAI, Arjun (org.). *The social life of things*: commodities in cultural perspective. Cambridge: Cambridge University, 1986. p. 169-191.
[35] *Ibidem.*

consciência de que essa classificação se deve muito mais à reflexão do historiador do que a uma categoria propriamente da época. No entanto, julgamos importante estabelecer, de forma flexível, campos de discussão que se complementam e que também podem se interpenetrar, tal como ocorre nas próprias cartas do *Registrum*, onde uma mesma missiva pode combinar uma recomendação política e uma relíquia.

As relações de Gregório com o patrício Dynamius e com o rei Childeberto II

Segundo Charrone, as relações entre Gregório e a Gália franca foram bastante significativas. Entre os anos de 483 e 604, chegaram até nós 1.404 cartas. Desse total, cerca de 100 – ou seja, aproximadamente 7% – tinham como destino o Reino Franco. No entanto, 68 dessas 100 foram redigidas por Gregório I (590–604). Cabe uma observação: as epístolas desse papa são significativamente mais bem preservadas do que as dos demais pontífices. Cerca de 15% das cartas remanescentes de Gregório I referem-se ao mundo franco, um percentual que mais que dobra os 7% correspondentes ao conjunto da correspondência papal entre 483 e 604.[36]

Nascido por volta de 545 d.C., provavelmente em Arles, e falecido entre 595 e 601 d.C., o patrício Dynamius (ou Dinamio) foi um aristocrata e governante (reitor) da Provença, detentor do título de *patricius*, uma alta honraria do final do Império Romano. Homem culto, poeta e autor de hagiografias, manteve correspondência com outros letrados de seu tempo, como o poeta Venâncio Fortunato e o bispo Gregório de Tours.[37]

A interação entre o patrício Dynamius e o papa Gregório Magno (590-604 d.C.) está documentada, sobretudo, em cartas que revelam uma relação pautada pelo reconhecimento e certa gratidão. Conhecem-se pelo menos duas missivas, datadas de 593 e 594/597, nas quais Gregório o trata como um aliado na Gália. O ponto culminante desse intercâmbio ocorreu por volta de 593, quando o pontífice enviou a Dynamius uma pequena cruz (*crux parvula*) como bênção do apóstolo São Pedro.

[36] CHARRONE, João Paulo. Construindo a hegemonia na Alta Idade Média: Gregório Magno e as monarquias no Ocidente. 2017. Tese (Doutorado em História Social) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2017. p. 213-215.
[37] *Ibidem.*

Esse objeto continha relíquias das correntes de São Pedro, para que libertassem o pescoço de Dynamius dos pecados, assim como haviam libertado o do apóstolo, e da grelha de São Lourenço, para que inflamassem seu espírito com o amor do Senhor, à semelhança do fogo que consumiu o corpo do mártir.[38] O envio dos quatrocentos soldos galicanos por Dynamius à Sé Apostólica, embora correspondesse a uma obrigação fiscal, funcionou como o estopim para uma retribuição simbólica por parte de Gregório I, que converteu o ato administrativo em uma chancela de fidelidade e reciprocidade na gestão dos bens da Igreja na Gália. Gregório agradece o envio anual do patrício à Sé Apostólica – remessa que, conforme a própria carta indica, fora coletada nas terras eclesiásticas da região. Ainda que se tratasse, em primeira instância, do cumprimento de uma obrigação administrativa (a prestação de contas das propriedades papais), o papa inscreve o ato em uma retórica da troca e do reconhecimento, aproximando-o da lógica da dádiva sem, contudo, dissolver seu caráter institucional.[39]

Vale destacar que, nas cartas analisadas, a relíquia raramente aparece isolada. Pelo contrário, ela é um dos elementos mobilizados na luta pela acumulação de capital simbólico: ao enviar uma *crux parvula* com fragmentos das correntes de São Pedro e da grelha de São Lourenço (Reg. III,33), Gregório não apenas presenteou o patrício Dynamius – ele também reforçou laços de fidelidade e inscreveu o destinatário em uma rede de proteção celestial. Do mesmo modo, as *claves sancti*

[38] Carta datada de abril de 593. *"Transmisimus vero beati Petri apostoli benedictionem, crucem parvulam, cui de catenis eius beneficia sunt inserta, quae illum quidem ad tempus ligaverant, sed vestra colla in perpetuum a peccatis solvant. Per quattuor vero in circuitu partes, de beati Laurentii craticula in qua perustus est beneficia continentur, ut hoc, ubi corpus illius pro veritate crematum est, vestram mentem ad amorem Domini accendat."* Tradução nossa: Enviamos também a bênção do bem-aventurado apóstolo Pedro, uma pequena cruz, na qual estão inseridos benefícios provenientes de suas correntes, aquelas que por um tempo o haviam acorrentado, mas que libertem para sempre vossos pescoços dos pecados. E nas quatro partes ao redor dela estão contidos benefícios da grelha do bem-aventurado Lourenço, na qual ele foi queimado, para que isto, o lugar onde seu corpo foi consumido pela verdade, inflame vossa mente no amor do Senhor". GREGORY I, Pope. S. *op. cit.,* p. 179.

[39] *"Proinde debitum salutationis alloquium persolventes, omnipotentem Dominum deprecamur ut vitam vestram et bonis praesentibus repleat, et ad sublimia gaudia aeternitatis extendat. Suscepimus namque per Hilarium filium nostrum de praefatis ecclesiae nostrae reditibus Gallicanos solidos quadringentos"* Tradução nossa: Por conseguinte, pagando o devido tributo de saudação, rogamos a Deus todo-poderoso que encha vossa vida com os bens presentes e a estenda às sublimes alegrias da eternidade. Recebemos, com efeito, por meio de nosso filho Hilário, dos referidos rendimentos de nossa igreja, quatrocentos soldos galicanos. *Ibidem.*

Petri enviadas ao rei Childeberto II acompanham uma solicitação de justiça para o patrimônio papal, mesclando o dom espiritual com uma clara demanda política.

Os primeiros nove anos do reinado de Childeberto II são dominados pela luta pela sobrevivência política do jovem rei, ora com a ajuda de Gontrão, ora com a ajuda de Quilperico, e sempre com o envolvimento de sua mãe, Brunilda. Gontrão reconheceu que seu sobrinho estava apto a governar em seu próprio nome, mas esse reconhecimento não garantiu relações consistentemente boas entre os dois reis, não apenas por causa de divergências sobre o controle de certas cidades, mas também devido aos desdobramentos do caso Gundovaldo. Para resolver as disputas territoriais, os dois reis assinaram o Tratado de Andelot em 587, mas Gontrão permaneceu desconfiado de seu sobrinho. Em particular, encontrou motivos para queixar-se das políticas de Childeberto em relação aos visigodos, com quem o sobrinho cultivava relações mais cordiais do que o tio julgava aceitável. Apesar das apreensões de Gontrão, Childeberto manteve extensas negociações com potências estrangeiras: visigodos, lombardos e bizantinos. Nessas negociações, que são representadas tanto nas Histórias de Gregório de Tours quanto nas Epístolas Austrasíanas, bem como na narrativa posterior de Paulo, o Diácono, Childeberto aparece como uma figura poderosa e hábil.[40]

Childeberto II uniu a Austrásia e a Borgonha por volta de 592, tornando-se um monarca bem-sucedido e em franca ascensão. Foi nesse contexto – poucos meses antes de sua morte, possivelmente envenenado, em 596, que Gregório Magno lhe enviou as *claves sancti Petri*, reconhecendo seu prestígio.[41] A relíquia, portanto, é um dom privilegiado que exalta o capital simbólico de quem a recebe e de quem a doa, mas é apenas um dos elementos do jogo de disputas.

O sagrado, no universo epistolar de Gregório Magno, manifesta-se por diferentes vias: pelo contato físico com relíquias (fragmentos de correntes ou da grelha do mártir), pela invocação das orações e pela leitura – ou mesmo pela mera requisição – de livros sagrados. As relíquias são apresentadas como necessárias à proteção de todos, incluindo reis, mas funcionam igualmente como elementos de

[40] WOOD, Ian. *The Merovingian kingdoms, 450-751*. London: Longman, 1994. p. 101-104.
[41] *Ibidem*.

alto prestígio, conectando doadores e receptores em relações cujas implicações políticas nem sempre são explícitas. Contudo, nem toda relíquia possui o mesmo valor simbólico: o mesmo objeto sagrado não tem o mesmo peso de prestígio quando ofertado a um rei e quando ofertado a um patrício. Em certa medida, é a posição do receptor no campo hierárquico das disputas pelo prestígio que imprime à relíquia um tom distinto. Um rei franco, como Childeberto II, recebe as claves sancti Petri como gesto diplomático de aliança, enquanto o patrício Dynamius recebe uma *crux parvula* como recompensa por sua fidelidade administrativa. Assim, o mesmo tipo de dom (relíquias de Pedro) adquire significados diferentes conforme a hierarquia e a função política de quem o recebe.

A trajetória de Childeberto não era inconteste e passava também por todo tipo de conflito com a aristocracia austrasiana. Em boa parte, a relíquia representava um capital simbólico apreciável, sobretudo se levarmos em conta o papel polêmico que manteve com sua mãe rainha Brunilda.

A rainha Brunilda (c. 543–613) foi uma das figuras mais marcantes do final do século VI. Viúva por volta dos trinta anos, após o assassinato do rei Sigeberto I da Austrásia, em 575, assumiu a regência em nome de seu filho, Childeberto II, então com cerca de cinco anos. Nos anos seguintes, enfrentou a resistência da aristocracia austrasiana e consolidou gradualmente sua autoridade por meio de uma combinação de habilidade diplomática, alianças políticas e fortalecimento da administração régia. Seu governo exerceu papel decisivo na preservação do reino e na afirmação do poder merovíngio durante um período de intensas disputas dinásticas.[42]

Quando Childeberto atingiu a maioridade (c. 585), Brunilda não se afastou do poder; converteu-se em sua conselheira mais próxima, governando ao seu lado. Juntos, selaram o Tratado de Andelot com o rei Gontrão da Borgonha (587), que tornou Childeberto herdeiro da Borgonha – união concretizada em 592.[43]

A aliança entre Austrásia e Borgonha enfrentou a hostilidade da Nêustria, governada por Fredegunda, rival de Brunilda. Enquanto Childeberto II viveu,

[42] WOOD, Ian. *The Merovingian kingdoms, 450-751*. London: Longman, 1994. p. 101-104.
[43] *Ibidem.*

conseguiu conter as investidas neustrianas. Contudo, com sua morte prematura em 596 (possivelmente por envenenamento), Brunilda assumiu novamente a regência, agora de seu neto Teodeberto II. Em 613, foi derrotada em batalha por Clotário II da Nêustria, filho de Fredegunda. Condenada por acusações de alta traição e múltiplos regicídios pela aristocracia rebelada, foi executada de forma violenta.[44]

Ainda no ano anterior à morte de Childeberto, em setembro de 595, Gregório Magno enviara a Brunilda uma carta paralela àquela destinada ao rei. O envio da relíquia passava por uma articulação conjunta: o papa dirigiu-se especificamente à mãe do monarca, reconhecendo seu papel como mediadora estratégica na corte franca. Na referida missiva, o pontífice trata da transição da administração das terras papais de Dynamius para Candidus, manifestando-se nos seguintes termos:

> Além disso, porque numerosas experiências nos levam a confiar na cristandade de Vossa Excelência, saudando-vos com afeto paternal, pedimos que, por amor ao bem-aventurado Pedro, príncipe dos Apóstolos – a quem sabemos que amais de todo o coração –, acolhais sob a proteção de vosso favor o nosso muito amado filho Candidus, presbítero e portador desta carta, juntamente com o pequeno patrimônio cuja administração lhe confiamos. Rogamos que o fortaleçais com o patrocínio de vossa autoridade, para que, apoiado pela graça de vosso poder, possa governar de modo proveitoso e salutar esse patrimônio, cujos rendimentos se destinam ao sustento dos pobres, e para que também consiga recuperar legitimamente para os direitos do referido patrimônio tudo aquilo que dele tenha sido usurpado.[45]

A questão central da carta a Brunilda era a solicitação de patrocínio e auxílio (*auxilii uestri patrocinio*) para que a mudança na administração das propriedades papais na Gália de fato ocorresse. Em outros termos, Gregório pedia à poderosa

[44] Essa intrincada dinâmica de poder inseria-se no eixo central da política merovíngia do final do século VI, profundamente marcado pela rivalidade sangrenta entre Brunilda e Fredegunda – conflito este desencadeado originalmente pelo assassinato de Galswinta, irmã de Brunilda, a mando de Chilperico I e de sua concubina e posterior rainha neustriana. *Ibidem*.

[45] "*Quia uero multarum rerum experimenta nos admonent de excellentiae uestrae christianitate confidere, idcirco paterno salutantes affectu quaesumus ut propter amorem beati Petri apostolorum principis, quem toto uos scimus corde diligere, dilectissimum filium nostrum Candidum presbyterum, praesentium portitorem, una cum patrimoniolo ad cuius eum gubernationem transmisimus auxilii uestri patrocinio foueatis, quatenus potestatis uestrae gratia roboratus patrimoniolum ipsum, quod pauperum constat expensis proficere, et salubriter regere et, si qua exinde ablata sunt, ad ius ipsius patrimonioli rationabiliter ualeat reuocare*". GREGORY I, Pope. S. *op. cit*., p. 373-374.

rainha-mãe um favor significativo: que sua influência favorecesse a Sé Romana. Essa solicitação, porém, não era um fim em si mesma; ela preparava o terreno para um gesto ainda mais solene: o envio das chaves de São Pedro ao próprio rei Childeberto II.

Nesse contexto, a troca de missivas entre a Cúria e o rei insere-se na economia da dádiva gregoriana e adquire especial relevância. No momento do envio das relíquias, Childeberto II já se apresentava como um poder relativamente consolidado – unificara a Austrásia e a Borgonha e ampliava sua influência sobre a Gália. O envio *das claves sancti Petri* não apenas reconhecia o prestígio do rei, mas também mobilizava o capital simbólico da Sé Romana nos termos da gramática do sagrado: a mesma relíquia de Pedro que, para um patrício, constituía recompensa pela fidelidade, para um rei convertia-se em gesto de aliança, proteção e solicitação de justiça. Dessa forma, a ascensão política de Childeberto II fazia dele um destinatário privilegiado, cujo lugar na ordem do sagrado – na qual reis cristãos figuravam como protetores da Igreja – justificava e exigia um dom de maior hierarquia: as chaves do príncipe dos apóstolos.

Como se lê em uma carta emitida pela Cúria em setembro de 595, relativa à substituição do patrício *Dynamius* na administração dos bens da Sé Romana na Gália, Gregório encaminhou ao rei uma mensagem calorosa acompanhada do envio de uma relíquia. O texto direcionado ao monarca operava como um manifesto doutrinário e diplomático de exaltação, em cuja passagem o olhar de Gregório sobre a soberania católica se revela de forma contundente:

> Tanto quanto a dignidade régia antecede os demais homens, o ápice de vosso reino certamente sobressai aos reinos das outras nações. Ser rei, visto que outros também o são, não é de se admirar; mas ser católico, o que os outros não merecem ser, isto sim é o bastante. Pois, assim como o esplendor de uma grande lâmpada resplandece com a claridade de sua própria luz na escuridão da noite terrena, do mesmo modo a claridade de vossa fé resplandece e corisca em meio à escura perfídia das outras nações. Tudo aquilo que os demais reis se gloriam de possuir, vós possuís. Contudo, eles são fragorosamente superados nesta matéria, uma vez que não possuem este bem principal que vós tendes. (...) Visto que, portanto, guardais a sinceridade da fé tanto na mente quanto nas obras, manifesta-se evidentemente em vós o amor ao bem-aventurado

> Pedro, príncipe dos Apóstolos, cujos bens, por respeito à religião cristã, foram até aqui bem governados e preservados sob o poder de vossa eminência (...) Além disso, enviamos a Vossa Excelência as chaves de São Pedro, nas quais está inserido [a limalha] de suas correntes, para que, suspensas ao vosso pescoço, vos protejam de todos os males.[46]

Dessa forma, a gramática do sagrado não é uma teoria abstrata. É a própria lógica que permitia ao carisma da Sé Romana se tornar operativo: ela transformava a economia da dádiva em uma língua viva do poder espiritual, com suas classes de palavras (tipos de dons), suas declinações (hierarquias de destinatários) e suas frases feitas (fórmulas epistolares). Na carta a Childeberto II, a gramática do sagrado materializa-se nos termos que regem a relíquia, como *claves*, *vincula*, *inclusum*, *collo suspensae* e *tueantur*. Mas a gramática não é neutra: ela é mobilizada nas disputas de prestígio entre as elites, e nessas disputas reside uma relação ambígua. Pois, se por um lado o poder singular de Childeberto II é exaltado (o rei franco é apresentado como católico e justo, superior aos demais reis), por outro lado a função protetora que a relíquia exerce sobre ele é a de Pedro, e não a de qualquer santo.

Sob certo ponto de vista, a economia da dádiva gregoriana não deve ser compreendida como algo orientado pelo simples processo de competição, no qual o ganho de uma parte pode implicar necessariamente a perda da outra. Trata-se, antes, de uma dinâmica de benefício recíproco, um jogo de ganha-ganha, ainda que os ganhos sejam desigualmente distribuídos no campo do poder. Nesse aspecto, os conceitos de Pierre Bourdieu, sobretudo o de capital simbólico e o de campo, são ferramentas analíticas úteis, mas que exigem cuidadosa historicização quando aplicadas à Alta Idade Média. As categorias que orientam o exercício e a legitimação do poder no final do século VI são profundamente distintas daquelas dos séculos XIX

[46] *"Quanto ceteros homines regia dignitas antecedit, tanto ceterarum gentium regna regni uestri profecto culmen excellit. Esse autem regem, quia sunt et alii, non mirum est, sed esse catholicum, quod alii non merentur, hoc satis est. Sicut enim magnae lampadis splendor in terrae noctis obscuritate luminis sui claritate fulgescit, ita fidei uestrae claritas inter aliarum gentium obscuram perfidiam rutilat ac coruscat. Quicquid autem habere se reges ceteri gloriantur, habetis. (...) Quia igitur sinceritatem fidei et mente seruatis et opere, beati Petri apostolorum principis amor qui in uobis est euidenter ostendit, cuius res christianae religionis intuitu sub uestri culminis potestate bene hactenus gubernatae sunt ac seruatae. (...) Claues praeterea sancti Petri, in quibus de uinculis catenarum eius inclusum est, excellentiae uestrae direximus, quae collo uestro suspensae de malis uos omnibus tueantur".* GREGORY I, Pope. S. *op. cit.,* p. 373-374.

e XX e dos contextos específicos analisados pelo sociólogo francês (a Argélia colonial, o sistema educacional francês, entre outros). Além disso, a noção de Bourdieu de campo do poder tende a enfatizar a competição e a distinção hierárquica como motor das práticas, enquanto nas relações entre Gregório Magno e os aristocratas francos a lógica predominante é a da cooperação simbólica e da acumulação conjunta de capital sagrado. Não se trata, portanto, de abandonar Bourdieu, mas de adaptar seu instrumental ao mundo tardo-antigo, reconhecendo que o capital simbólico ali circulava de modo mais cooperativo e menos agonístico do que nos cenários estudados pelo sociólogo.

A economia da dádiva gregoriana não é estritamente concorrencial, ao contrário de uma competição esportiva ou de um mercado de trocas mercantis, a acumulação de capital simbólico por uma das partes não implica a perda equivalente pela outra. Quando Gregório envia as *claves sancti Petri* a Childeberto II, o papa ganha prestígio (reforça sua posição como sucessor de Pedro e como árbitro espiritual), o rei ganha prestígio (vê sua legitimidade católica reconhecida e passa a contar com a proteção apostólica), e até o patrício Dynamius, ainda que indiretamente, beneficia-se ao estar associado a uma rede de relações que valoriza sua própria fidelidade à Sé Romana. Assim, nesse jogo de prestígio – regido pela gramática do sagrado – todos ganham, ainda que de modo assimétrico: o papa consolida sua autoridade espiritual sobre a Gália, o rei vê sua legitimidade católica reforçada, e o patrício tem seu capital simbólico ampliado por sua fidelidade à Sé Romana.

Contudo, os ganhos são desiguais e hierarquizados. O papa, por ser o doador original da relíquia e por controlar a gramática do sagrado acumula maior capital simbólico do que o rei, e este, por sua vez, acumula mais do que o patrício. A assimetria não invalida o caráter de soma positiva, pois nenhum dos agentes perde posição absoluta; o que ocorre é uma diferenciação nas taxas de acumulação. Quem já está mais alto na hierarquia tende a ganhar mais, mas sem tirar dos demais o que eles já possuíam. Assim, a gramática do sagrado não apenas distribui prestígio de forma desigual – ela também produz um ambiente no qual, sob certas condições, a

cooperação simbólica é incentivada porque todos saem ganhando, ainda que em medidas diferentes.

Entre os agentes diretamente envolvidos nessa economia das dádivas – papa, rei e patrício – não há perdedores, pois todos acumulam prestígio, ainda que em proporções desiguais. Os possíveis perdedores situam-se fora desse círculo: são aqueles personagens ilustres que não são diretamente beneficiados por essas trocas. Nesse último aspecto, a operacionalidade de trocas desiguais (ou mesmo a ausência de troca) coopera para que alguns sejam valorizados em detrimento de outros. Mas, entre os que se envolvem diretamente na economia da dádiva das relíquias com origem na Sé Romana, não há perda.

Em uma Roma depauperada, constantemente ameaçada por fomes, guerras e pestes, e agora eclipsada pela nova Roma, Constantinopla, a linguagem oferecida pela gramática do sagrado era a garantia simbólica da posição singular de uma cidade que já não podia se apoiar apenas na coerção militar ou na riqueza material. O ato de enviar presentes e o fato de que isso provavelmente se tornava conhecido no entorno da cúria constituíam uma cerimônia de poder que também atendia, possivelmente, a uma necessidade interna de afirmação. O papado encontrou na ordem do sagrado o instrumento para reforçar sua própria autoridade, a da comunidade que presidia e, por fim, a da própria Igreja romana. Desse modo, a economia da dádiva gregoriana não era apenas uma estratégia externa de influência; era, também, um dispositivo de autolegitimação da própria Sé Romana, cujo carisma se renovava a cada relíquia enviada, a cada carta escrita e, inclusive, a cada gesto de proteção concedido a um rei longínquo.

Considerações finais

As análises desenvolvidas ao longo deste estudo indicam que a circulação de relíquias promovida por Gregório Magno não pode ser reduzida a uma simples estratégia diplomática ou a um ato de piedade desinteressada. Ela inscreve-se em uma economia da dádiva regida por uma gramática do sagrado – conjunto de regras práticas que classificava os dons, hierarquizava os destinatários e prescrevia os gestos de ativação (como o uso de relíquias penduradas ao pescoço). Essa gramática,

longe de ser neutra, era mobilizada tanto para a acumulação de capital simbólico quanto para a produção de reconhecimento e legitimidade em um campo religioso e político marcado pela fragmentação do poder e pela precariedade material de Roma.

A comparação entre o envio da *crux parvula* ao patrício Dynamius e das *claves sancti Petri* ao rei Childeberto II revela o funcionamento concreto dessa gramática. O mesmo apóstolo Pedro é invocado nos dois casos, mas os objetos, as fórmulas epistolares e os efeitos esperados diferem conforme a posição do destinatário no campo do prestígio. Para o patrício, a relíquia funciona como recompensa pela administração fiel do patrimônio papal e como vínculo de proteção celestial; para o rei, as chaves do apóstolo configuram um gesto de aliança diplomática e um pedido de justiça, ao mesmo tempo em que exaltam a singularidade de um monarca católico. Assim, a mesma fonte de carisma – a Sé Romana como herdeira de Pedro – produz significados distintos, mas igualmente eficazes, porque ambos os destinatários compartilham a gramática que torna esses gestos inteligíveis e socialmente produtivos.

Do ponto de vista teórico, a análise permitiu qualificar o uso dos conceitos de capital simbólico (Bourdieu) e dom (Mauss), bem como a noção weberiana de carisma. A economia da dádiva gregoriana sugere uma dinâmica distinta daquela frequentemente enfatizada pelas interpretações centradas na competição por capital simbólico. Antes, operou como uma dinâmica de benefício recíproco e assimétrico, na qual papa, rei e patrício acumulavam prestígio sem que o ganho de um implicasse necessariamente a perda do outro. Isso não elimina as hierarquias – ao contrário, a gramática do sagrado as reforça – mas sugere que, em certos contextos histórico-sociais, a cooperação simbólica pode ser tão importante quanto a distinção e a rivalidade.

Mais do que uma metáfora heurística, a análise demonstrou que a gramática do sagrado constitui um aparato conceitual capaz de explicar os mecanismos pelos quais a autoridade era produzida, reconhecida e reproduzida nas relações entre a Sé Romana e as elites políticas. A escolha do termo gramática decorre de sua capacidade de apreender, simultaneamente, os elementos constitutivos das práticas

religiosas e as regras que orientavam seu funcionamento histórico. Como toda gramática, ela compreende um léxico (os objetos e signos sagrados), uma sintaxe (as formas legítimas de sua circulação), uma pragmática (os efeitos produzidos por sua mobilização em contextos específicos) e um horizonte compartilhado de interpretação que lhes conferia eficácia social. A circulação das relíquias obedecia, assim, menos às propriedades intrínsecas dos objetos do que às convenções historicamente construídas que definiam quem podia mobilizá-los, em quais circunstâncias e com quais efeitos sobre a produção, a circulação e o reconhecimento da autoridade. Nesse sentido, a gramática do sagrado ultrapassa o estatuto de simples metáfora descritiva das regras de circulação dos bens sagrados para constituir um modelo analítico da produção institucional da autoridade. Ela pode ser compreendida, portanto, como uma tecnologia institucional de legitimação, mediante a qual a Sé Romana convertia a santidade petrina em reconhecimento religioso, prestígio político e capacidade efetiva de intervenção nas redes de poder do contexto merovíngio.

Além disso, a noção de carisma foi submetida a uma inflexão heterodoxa. Em vez de opor carisma pessoal e instituição, mostrou-se mais produtivo pensar o carisma da Sé Romana como um recurso transmissível, ancorado na memória petrina e perpetuado pela rotinização que a própria instituição papal promove. Nesse sentido, a gramática do sagrado não é uma teoria abstrata, mas a língua viva por meio da qual o carisma se torna operativo, e Roma, mesmo depauperada por guerras, fomes e pestes, projeta-se como um reflexo da glória da Urbs.

As limitações do estudo – como o recorte restrito a poucas cartas e a dependência de edições críticas que nem sempre refletem a materialidade original dos documentos – apontam para a necessidade de investigações futuras. Seria proveitoso ampliar o corpus para outras missivas de Gregório Magno e de seus sucessores, examinando se e como a gramática do sagrado se transformou diante da ascensão carolíngia e da consolidação do poder papal nos séculos VIII e IX. Também se mostra promissora a comparação com as práticas de doação de relíquias em outras regiões da cristandade latina e bizantina, a fim de testar a aplicabilidade do quadro teórico aqui proposto.

Em síntese, o envio de relíquias pela cúria pontifícia no final do século VI não foi um epifenômeno da devoção ou um mero recurso retórico. Ele constituiu um mecanismo central de produção e reprodução do poder simbólico da Sé Romana, operando por meio de uma gramática do sagrado que, ao mesmo tempo, hierarquizava e conectava as elites do Ocidente cristão.

Por fim, compreender a gramática do sagrado significa reconhecer que a autoridade papal não se expandiu apenas por meio de estruturas institucionais ou recursos materiais, mas também pela capacidade de transformar objetos, gestos e palavras em mecanismos de reconhecimento social. Nesse sentido, a circulação de relíquias revela como a construção do poder na Alta Idade Média dependia tanto da administração do sagrado quanto da administração dos homens.

Artigo recebido em 22/06/2026.
Artigo aceito em 03/08/2026.

ENFRENTANDO OS RISCOS CLIMÁTICOS: GRANIZO, SAGRADO E PROTEÇÃO AGRÁRIA NA AFRO-EURÁSIA (800-1000)

FACING CLIMATIC RISKS: HAIL, THE SACRED, AND AGRARIAN PROTECTION IN AFRO-EURASIA (800-1000)

Thiago Magela
Universidade Federal do Rio Grande do Norte
thiago.magela@ufrn.br

Resumo: O artigo analisa como diversas estratégias de mobilização do sagrado circulavam na Afro-Eurásia medieval por meio de um processo de apropriação dos saberes práticos dos camponeses. A partir da análise de dois tratados sobre a agricultura, Geoponika e Agricultura Nabateia, argumenta-se que as semelhanças nas estratégias de proteção contra fenômenos climáticos, em especial as tempestades de granizo, encontradas em documentos produzidos em contextos sociais distintos, podem ser interpretadas como indícios da circulação de repertórios camponeses, que, ao longo do tempo, foram sistematizados em registros escritos por grupos dominantes.
Palavras-chaves: Campesinato; Saberes; História Global.

Abstract: This article analyzes how various strategies involving the sacred circulated across medieval Afro-Eurasia by appropriating peasants' practical knowledge. Based on an analysis of two agricultural treatises–the Geoponika and the Nabataean Agriculture–it argues that similarities in strategies for protection against weather phenomena (particularly hailstorms), found in documents from distinct social contexts, can be interpreted as evidence of the circulation of peasant repertoires that were eventually systematized in written records by dominant groups.
Keywords: Peasantry; Knowledge; Global History.

Introdução

Por volta do século IX, o bispo de Lyon, Agobardo, afirmou que os habitantes da cidade e do campo daquela região onde vivia acreditavam que o granizo e os trovões poderiam ser produzidos pela vontade humana. Diante disso, o bispo se ocupou de escrever um tratado detalhado sobre a opinião das pessoas comuns acerca daqueles fenômenos da natureza.[1]

O tratado de Agobardo fala sobre os tempestários e os seres mágicos; ambos poderiam provocar essas intempéries. A hipótese de que pessoas comuns tinham a capacidade de mobilizar "ações divinas" era absurda e só poderia ser entendida

[1] AGOBARDI LUGDUNENSIS. *Opera omnia*. Ed. L. Van Acker. Turnhout: Brepols, 1981. (Corpus Christianorum. Continatio Mediaevalis, 52).

como um conjunto de mentiras mortais e/ou superstições, pois "somente Deus é capaz de fazer movimentos de controle da natureza".

O escrito de Agobordo vem chamando a atenção dos historiadores cada vez mais preocupados em compreender a relação dos seres humanos com o meio ambiente.[2] Jean-Pierre Devroey, por exemplo, dedicou boa parte do seu recente livro *De la grêle et du Tonnerre: Histoire médiévale des imaginaires paysans* a analisar como documentos produzidos por homens letrados podem nos oferecer uma janela sobre as concepções que as pessoas comuns tinham da natureza.[3]

Devroey analisa cuidadosamente o que ele chama de imaginários camponeses por meio de uma micro-história em longa duração, demonstrando como esse conjunto de crenças sobre as tempestades de granizo expressava a tensão entre os anseios da cultura hegemônica, representada pela Igreja, e as formas pelas quais a cultura subalterna negociava e ressignificava esses elementos ao longo do tempo.

Por outro prisma, neste artigo pretendo discutir como as estratégias de mobilização do sagrado constituíam um dos saberes-fazeres essenciais dos camponeses medievais contra os riscos climáticos a que estavam sujeitos, em especial os das tempestades de granizo. Esta perspectiva procura dialogar com o que autores como Chris Wickham, Carlos Tejerizo, Juan Antonio Quirós Castillo, Iñaki Martín Viso, Mário Jorge da Motta Bastos e Eduardo Daflon vêm demonstrando em seus estudos sobre o protagonismo do campesinato nas dinâmicas sociais e econômicas desse período histórico.[4]

---

[2] CHAKRABARTY, Dipesh. O clima da história: quatro teses. *Sopro*, n. 91, p. 2-22, 2013.; FRANKOPAN, Peter. *The Earth Transformed*: An Untold History. London: Bloomsbury, 2023.

[3] DEVROEY, Jean-Pierre. *De la grêle et du Tonnerre:* histoire médiévale des imaginaires paysans. Paris: Seuil, 2024.

[4] WICKHAM, Chris. Como funcionava a economia feudal? A lógica econômica das sociedades medievais *In:* WICKHAM, Chris. *Europa Medieval*. Lisboa: Edições 70, 2019.; TEJERIZO, Carlos; QUIRÓS CASTILLO, Juan Antonio. Filling the gap: Peasant Studies and the archaeology of medieval peasantry in light of the Northern Iberian evidence. *Journal Agrarian Change*. Oxford, v. 21, n. 2, p. 377-395, 2020.; MARTÍN VISO, Iñaki (ed.). *Political landscapes in Late Antiquity and Early Middle Ages*: the Iberian Northwest in the Context of Southern Europe. Florença: Firenze University, 2024.; BASTOS, Mário Jorge da Motta. Escravo, Servo ou Camponês? Relações de Produção e Luta de Classes no Contexto da Transição da Antiguidade à Idade Média (Hispânia – Séculos V-VIII)", *Politeia*: História e Sociedade, Vitória da Conquista, v. 10, n. 1, p. 77-105, 2010.

Como desdobramento disso, procuramos, ao longo do artigo, refletir sobre como circulavam esses saberes-fazeres camponeses na Afro-Eurásia. Tendo em vista que a historiografia clássica sobre o tema do campesinato destaca que esses sujeitos históricos possuíam deslocamento restrito nessas sociedades medievais.

Nesta perspectiva, tivemos que considerar que, tratando-se de uma sociedade predominantemente iletrada, assim como Devroey, era necessário revirar documentos escritos pela elite e para a elite em busca de vestígios da experiência multissecular do campesinato. Em outras palavras, precisamos recorrer a uma história a contrapelo benjaminiana.[5]

Este artigo, portanto, pretende responder à seguinte questão: como os saberes-fazeres do campesinato sobre o controle, a prevenção e a mitigação das tempestades de granizo circulavam em diferentes espaços da Afro-Eurásia, se os camponeses se locomoviam tão pouco?

O saber-fazer dos camponeses na Idade Média

Marcel Mazoyer e Laurence Roudart, há poucos anos, em seu livro, afirmaram que "é inquietante constatar como a opinião e os espíritos esclarecidos atuais estão distantes das realidades agrícolas, e a que ponto aqueles que se encarregam da agricultura desconhecem toda a riqueza da herança agrária da humanidade".[6] A situação do campesinato na história medieval não é diferente; como demonstrei com Eduardo Daflon em outro texto, ainda são poucos os estudos que se dedicam sistematicamente a desvelar sua agência histórica.[7]

O mesmo Eduardo Daflon propõe que o campesinato, na Idade Média, se constitui como classe social a partir de sua atuação nas lutas sociais contra a aristocracia.[8] Ou seja, é a dinâmica contraditória da sociedade que insere os

[5] BENJAMIN, Walter. *Sobre o conceito de História*. São Paulo: Alameda, 2020.
[6] MAZOYER, Marcel; ROUDART, Laurence. *História das agriculturas no mundo*: do neolítico à crise contemporânea. São Paulo: UNESP; Brasília, DF: NEAD, 2010. p. 43.
[7] DAFLON, Eduardo; MAGELA, Thiago. Os porquês de uma História que falta: em defesa do protagonismo camponês na Idade Média. *In*: BOENAVIDES, Dionathas; VELOSO, Wendell (org.). *Religiosidade, poder e sociedade no medievo*: Discussões historiográficas. Porto Alegre: Polifonia, 2019. p. 45-62.
[8] DAFLON, Eduardo Cardoso. *Foice Livre*: campesinato ibérico e transformação social entre fins do mundo romano e a Idade Média (C. 300-C. 500). Niterói: Eduff, 2023. p. 23-27.

camponeses em interesses opostos independentemente de sua compreensão em termos de classe.[9] Requisitando a tradição thompsoniana para este autor, é a experiência camponesa no decurso do período medieval que nos permite compreender sua constituição nas sociedades pré-capitalistas.[10]

Para Eduardo Daflon, as considerações de Jan Van der Ploeg sobre a "condição camponesa" contribuem para um melhor entendimento dessa classe social.[11] Essa é caracterizada pelo trabalho direto na terra para a subsistência (ainda que parcial), pela luta constante por autonomia e pelo controle dos próprios recursos, e pela inserção em uma relação de dependência em que o excedente é transferido a um grupo dominante (aristocracia).[12]

Ainda que possamos admitir que existem níveis de camponesidade, como pretende Van der Ploeg, a experiência adquirida pela condição camponesa, num contexto de relações de dependência pessoal, como é na Idade Média, efetiva-se na prática da produção e da reprodução material da vida. O que, no longo prazo, estabelece, nas comunidades camponesas, um conjunto de conhecimentos sobre suas práticas e estratégias em relação à aristocracia.

Neste sentido, Mário Jorge da Motta Bastos vem chamando a atenção para a necessidade de "restabelecer a valoração de uma articulação essencial entre os "saberes" e os "fazeres" campesinos".[13] Para o autor, saber e poder cultivar foram, em muitos níveis, o que nos fez humanos. Afinal, a agricultura envolve diversos saberes e habilidades para sua efetivação, entre eles: podar, enxertar, domesticar, curtir, tecer, secar, fermentar, reparar instrumentos, selecionar sementes, cortar madeira e, destaco para os nossos objetivos, prever o clima.[14]

---

[9] DAFLON, Eduardo Cardoso. *op. cit.*, p. 23-24.

[10] THOMPSON, Edward Palmer. Luchas de clases sin clases. *In:* THOMPSON, Edward Palmer. *Tradición, revuelta y consciencia de clase*: Estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial. Barcelona: Crítica, 1984. p. 13-61.

[11] VAN DER PLOEG, Jan D. *The New Peasantries* – Struggles for Autonomy and Sustainability in an Era of Empire and Globalization. Londres: Earthscan, 2008.

[12] DAFLON, Eduardo. Considerações sobre o conceito de campesinato para Alta Idade Média. *Sociedades Precapitalistas*, v. 11, e. 056, p. 1-16, 2021.

[13] BASTOS, Mário Jorge da Motta. Jacques Le Goff contra as ocultações do campesinato na História Medieval. *Brathair*, v. 16, n. 1, p. 80-96, 2016.

[14] GRAIN. La agricultura: sus saberes y cuidados. Disponível em: http://www.grain.org/es/article/entries/1201-la-agricultura-sus-saberes-y-cuidados. Acesso em: 23 jun. 2026.

A perspectiva de Bastos é que o campesinato, como sujeito histórico, ao longo de séculos de observação, reflexão, experimentação e tentativa e erro, construiu um conjunto de estratégias que podemos chamar de "saberes-fazeres" humanos, que os colocam como protagonistas do processo histórico, e não apenas passivos e espectadores do triunfo senhorial.[15]

A perspectiva do último autor se entrelaça bem com a de James Scott. Este, ao refletir sobre como os Estados modernos e a Ciência promoveram uma simplificação e um silenciamento dos saberes pré-científicos, demonstrou como, em diversas áreas da vida, o saber prático constitui um conjunto de habilidades e regras para lidar com determinadas situações concretas e locais que, em muitos casos, antecipavam as descobertas científicas da "modernidade".

Embora essas regras possam e sejam ensinadas, cada situação é única e parte de como lidar com elas depende de saber quais aplicar, em que ordem e quando abandoná-las para improvisar.[16] Portanto, a experiência desses camponeses é ampliada por serem membros de uma comunidade que lhes "serve como uma biblioteca viva oral para observações, práticas e experimentos".[17]

Deste modo, esses repertórios dos sujeitos históricos, segundo Scott, conseguem "adaptar-se rapidamente e bem a eventos imprevisíveis [...] como o clima [...] e tirar o máximo proveito de recursos limitados",[18] pois tais habilidades "difíceis" são forjadas na prática do "fazer" e são complexas de serem ensinadas como uma regra rígida.[19]

Considerando as concepções do autor, podemos supor que um camponês experiente na Idade Média possuía um amplo repertório de movimentos, julgamentos visuais, um sentido do tato ou uma percepção apurada para avaliar as suas terras e plantações, fruto da sua experiência e daquela transmitida pelos membros da comunidade em que estava inserido.

---

[15] BASTOS, Mário Jorge da Motta. *op. cit.*, 2016. p. 92.
[16] SCOTT, James. *Seeing like State*: how certain schemes to improve the human condition have failed. New Haven; London: Yale University, 1998. p. 314.
[17] SCOTT, James. *op. cit.*, p. 324.
[18] *Ibidem*. p. 315.
[19] *Idem.*

Desta forma, os saberes-fazeres camponeses podem ser reconstruídos por escrito, mas são aprendidos oralmente e por meio de aprendizado informal entre as diversas comunidades campesinas. Assim, os textos que chegam até nós são, em realidade, um conjunto de regras codificadas que generalizam as estratégias camponesas para lidar com as intempéries climáticas, promovendo a transmissão e a generalização de práticas locais que foram testadas, consideradas eficazes e repetidas para as finalidades desejadas.[20]

Os camponeses não se perguntavam muito sobre o porquê e sobre como funcionou a solução aplicada para definir, com muito rigor, os mecanismos precisos de causa e efeito. Em específico, no contexto medieval, as explicações sobre a natureza e o clima eram atribuídas ao sagrado.

Nesse mundo permeado por forças da natureza que poderiam interferir diretamente nos seus cultivos, podemos assumir que um dos saberes práticos, constituídos e transmitidos pelas comunidades camponesas, tratava das formas de se relacionar com o mundo invisível para mitigar os efeitos do clima sobre os seus cultivos.

Os camponeses, a natureza e os riscos Climáticos na Idade Média

Lynn White Jr., em seu artigo *The Historical Roots of Our Ecologic Crisis*, definiu, em vários níveis, as maneiras pelas quais os especialistas interpretariam as interações entre homens e mulheres da Idade Média e a natureza.[21] Ele defendia que a herança judaico-cristã introduziu uma relação com o meio ambiente extremamente exploratória.

O cristianismo medieval teria alienado os seres humanos de seu mundo natural e privado os demais seres vivos de agência, reservando exclusivamente aos humanos o papel, definido na tradição hebraica do Antigo Testamento, de centralidade na criação divina, em que o domínio e o controle da natureza seriam expressões da vontade divina. Essa postura teria levado os cristãos medievais a

[20] SCOTT, James. *op. cit.*, p. 323-324.
[21] WHITE JR, Lynn. The historical roots of our ecologic crisis. *Science*, Washington, v. 155, n. 3767, p. 1203-1207, 1967.

romper definitivamente com as formas pelas quais as antigas religiões pagãs davam vida e espírito a todas as coisas. Ou seja, o mundo físico existiria apenas para servir aos seres humanos.

As conclusões de Lynn White Jr. eram devastadoras para o mundo contemporâneo, pois não bastava mais apenas o desenvolvimento científico e tecnológico para resolvermos a degradação ambiental, mas sim uma verdadeira mudança na visão de mundo, forjada sob a premissa judaico-cristã acerca da relação entre os seres humanos e a natureza.

Evidentemente, vozes contrárias entre os historiadores se levantaram, destacando que as proposições do autor eram simplistas, pois ignoravam que sociedades não cristãs também devastaram seus ecossistemas e que o uso de novas tecnologias agrárias não reduziu mecanicamente a terra a um simples recurso.[22]

Nas décadas seguintes, os historiadores fizeram questão de matizar o ideal da relação entre o humano e a natureza ao longo da Idade Média.[23] David Herlihy sugeriu que, diferentemente da proposta de White Jr., podemos identificar, no mundo medieval, quatro atitudes em relação ao meio ambiente.

Para ele, entre os séculos III e V prevaleceu uma percepção de caráter escatológico. Os pais da Igreja herdaram a concepção triunfalista da tradição judaico-cristã, que instigava os seres humanos a crescer, multiplicar e dominar todos os seres vivos. Porém, ao mesmo tempo, a doutrina do pecado original, bem como uma visão linear do tempo, levava à ideia de que a Terra entrava em sua "senilidade" e de que a preparação para o apocalipse e/ou o final dos tempos era iminente. Havia, segundo esse autor, certo pessimismo quanto aos fenômenos da natureza como indicativos e/ou confirmações dessa visão.

Já o período entre os séculos VI e X foi denominado período adversarial. Nesse contexto, os medievais estariam confinados a pequenas "ilhas" isoladas em

[22] MINTEER, Ben A; MANNING, Robert E. An appraisal of the critique of anthropocentrism and three lesser known themes in Lynn White's "The Historical Roots of Our Ecologic Crisis" after fifty years. *Organization & Environment*, v. 18, n. 2, p. 163-176, jun. 2005.
WHITNEY, Elspeth. Lynn White Jr.'s "The Historical Roots of Our Ecologic Crisis" after fifty years. *History Compass*, v. 13, n. 8, p. 396-410, 2015.
[23] BILSKY, Lester (ed.). *Historical Ecology*: essays on Environment and Social Change. Port Washington, N.Y/London: Kennikat, 1980. p. 71-116.

um mar de natureza selvagem, onde o comércio e outras formas de comunicação teriam diminuído significativamente. Aqui, o contexto é marcado por um medo da natureza, como se os seres humanos fossem sitiados por ela. Exemplares desse perfil adversial são as narrativas de confrontos heroicos com forças monstruosas ou demoníacas, encarnadas em criaturas da natureza, ou ainda as hagiografias nas quais os santos se esforçam para demonstrar seu poder e domínio sobre a natureza, muitas vezes representada por locais sagrados pagãos, como bosques, rochas, nascentes ou árvores.

Na Idade Média Central, entre os anos 1000 e 1300, a atitude em relação ao meio ambiente era colaborativa. Por um lado, os medievais demonstravam sua capacidade de impactar a paisagem ao seu redor, em vez de se subordinarem apenas aos caprichos da natureza. Havia um certo otimismo ecológico e uma exploração desenfreada das terras. Esta fase foi interrompida pelo colapso provocado pela grande peste do século XIV, que, em muitos níveis, foi entendida como uma punição divina. Por fim, os autores destacam também que, no século XV, há a ideia da natureza como refúgio sentimental; a floresta é romantizada e idealizada como um espaço de paz.

Esses tipos-ideais de como operavam as relações entre os humanos e o meio ambiente obviamente não se encaixam perfeitamente no processo histórico, mas servem para indicar tendências gerais expressas na documentação produzida pelas classes dominantes daquele tempo. Por essa razão, estou de acordo com John Aberth quando afirma que

> Todas as [...] tendências gerais nas atitudes ambientais durante a Idade Média têm [...] considerável mérito e serão devidamente incorporadas em nosso exame mais detalhado da história medieval do meio ambiente [...] mas cada uma delas também falha, a meu ver, em explicar a contribuição única e importante que a Idade Média deu à história ambiental. Por exemplo, o mundo clássico da Grécia e Roma antigas fornece um precedente tanto para as atitudes exploratórias quanto para as conservacionistas em relação à natureza que foram localizadas na Idade Média.[24]

[24] ABERTH, John. *An environmental History of the Middle Ages*: The Crucible of nature. London; New York: Routledge, 2013. p. 8.

Portanto, identificar e explicar as relações entre as sociedades medievais e o meio ambiente representa um desafio considerável para os historiadores. Tratando-se especificamente dos camponeses, como compreender as suas atitudes diante de possíveis adversidades climáticas? Ficavam eles paralisados diante da vastidão e do poder do meio ambiente?

Para responder a essas questões, é preciso ter em mente que qualquer alteração climática impacta a produção e, especialmente, as colheitas. A documentação é indireta, como destacamos anteriormente, porém, ela nos permite visualizar algumas fissuras que sugerem possíveis explicações para as formas pelas quais os camponeses respondiam aos desafios ambientais de seu tempo.

Os camponeses tentavam se proteger dos efeitos climáticos de várias formas. Um dos métodos consistia em prever desastres naturais, algo que diversas tradições compartilhavam, como as árabes, judaicas, bizantino-gregas, egípcio-helenísticas e egípcio-coptas. Tratava-se de interpretar sinais ou presságios por meio de fenômenos geofísicos, meteorológicos e hidrológicos.[25]

A previsão, por meio desses sinais e presságios, organizava-se em uma relação entre causas hipotéticas e seus efeitos. Dependendo da conjugação dos sinais, poderia-se esperar desastres, tais como inundações, secas, fomes, guerras, epidemias, tempestades de granizo, ou bem-aventuranças, como boas colheitas e lucros.

Certo é que, aqui, estamos numa linha tênue entre a experiência acumulada dos camponeses no meio ambiente e o seu imaginário social. Uma coisa é, por meio da observação dos ventos, das chuvas, das nuvens, da coloração do céu e do comportamento dos animais, transformar esse saber em formas de prever chuvas, cheias, secas e mudanças de estação. Algo diferente é partir desses sinais para prever guerras, punições divinas ou calamidades.

[25] CHALYAN-DAFFNER, Kristine. Predictions of 'Natural" Disasters in the Astro-meteorological Malhamah Handbooks. *In:* EL-BIZRI, Nader; ORTHMANN, Eva (org.). *The Occult Sciences in Pre-modern Islamic Cultures*. Beirut: Orient-Institut Beirut; Würzburg: Ergon Verlag, 2018. p. 135-150.

Aqui precisamos de uma ferramenta conceitual que nos auxilie na compreensão desse fenômeno histórico. Desde os anos 1970, historiadores como Jacques Le Goff, Jean-Claude Schmidt e Hilário Franco Júnior dedicaram dezenas de trabalhos a compreender o "imaginário medieval", bem como as crenças, os ritos e as práticas culturais.[26]

Considerando as suas contribuições e as matizando, acreditamos que podemos avançar neste texto rumo à compreensão de que o imaginário era uma dimensão da cultura/religião que não pode ser entendida como homogênea, genérica e separada da experiência social dos grupos nelas inseridos. Mas, como Mário Jorge da Motta Bastos propôs, a cultura/religião "reside na forma [...] pela qual os indivíduos entendem, definem, articulam e expressam nas mútuas relações estabelecidas entre si e com a natureza".[27]

Por essa razão, as representações da natureza definidas por membros da estrutura da Igreja organizam e conferem sentido às suas visões de mundo e à sua dominação social. Em outras palavras, elas fazem parte da luta pela hegemonia. Afinal, as sociedades medievais eram constituídas por clivagens sociais que transbordavam no imaginário as estratégias camponesas diante de seus algozes.

A disputa pelo controle do sagrado passava por dessacralizar e sacralizar o meio ambiente. Este processo foi analisado sistematicamente no âmbito da chamada transição da Antiguidade à Idade Média, sob o prisma de uma luta do cristianismo contra o paganismo, muitas vezes sob a ótica do cristianismo como dimensão racional e do paganismo como irracional.

No entanto, o sagrado não era uma dimensão apartada da vida dos camponeses. As forças da natureza operavam sobre o seu cotidiano de diferentes maneiras: seja uma chuva, uma nevasca, uma seca, uma cheia dos rios, seja por meio

[26] LE GOFF, Jacques. *O imaginário medieval*. Lisboa: Estampa, 1994.; SCHMITT, Jean-Claude. "Religion populaire" et culture folklorique. *Annales.* Économies, Sociétés, Civilisations, Paris, 31e année, n. 5, p. 941-935, 1976.; FRANCO JÚNIOR, Hilário. *Eva Barbada*: ensaios de mitologia medieval. São Paulo: EDUSP, 1996.

[27] BASTOS, Mário Jorge da Motta. *Assim na Terra como no Céu...* Paganismo, Cristianismo, Senhores e Camponeses na Alta Idade Média Ibérica. São Paulo: EDUSP, 2013. p. 80-81.

de tempestades, e, em específico, a de granizo. Como proteger o seu mundo sem o apoio do mundo invisível, mas "real", que lhe conferia significado à vida?

Para nos aproximarmos de uma resposta, é preciso ter em mente que, como afirmou Jan Zadoks, "granizo é uma ameaça permanente à agricultura, inclusive nas áreas mediterrâneas, contra a qual nem a precaução nem o remédio são eficazes. Por isso, as pessoas recorrem à magia".[28] Para esse autor, o recurso a elementos mágicos estabelecia uma relação de causa e efeito entre a atuação dos sujeitos históricos e o resultado esperado: a proteção de seus cultivos.

Como Robert Bartlett analisou em *The Natural and the Supernatural in the Middle Ages*, nos debates promovidos pelos homens da Igreja, a separação entre o que era considerado natural e o qu

e era considerado sobrenatural é posterior ao período a que nos dedicamos neste artigo, e as fronteiras entre os dois "mundos" eram constantemente negociadas e redefinidas ao longo dos séculos finais da Idade Média.[29]

Nessa dimensão entrelaçada da vida medieval estava a magia. Mais especificamente, tratando da relação entre o uso da magia e o controle do clima, temos o trabalho de Carolina Escobar-Vargas, que destaca que as atitudes em relação à possibilidade de mobilizar magicamente o clima variaram consideravelmente conforme o lugar e o período, oscilando entre aceitação, descrença e condenação.[30]

As mudanças de atitude referentes à possibilidade de uso da magia para essa finalidade dependiam das transformações e organizações culturais nas quais os sujeitos históricos estavam inseridos. Portanto, também refletiam as crenças e as tentativas de controlar o acesso ao sagrado por parte dos seus mediadores institucionalizados.

---

[28] ZADOKS, Jan. *Crop Protection in Medieval Agriculture*: Studies in Pre-Modern Organic Agriculture. Leiden: Sidestone, 2013. (Capítulo 5).

[29] BARTLET, Robert. *The Natural and the supernatural in Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University, 2008.

[30] ESCOBAR-VARGAS, Carolina. Witchcraft and Weather: the problem of magical control of weather. *In:* ESCOBAR-VARGAS, Carolina; LAWRANCE-MATHERS, Anne (ed.). *Medieval Perceptions of magic, science, and the natural world*. Leeds: Arc Humanities, 2024. p. 125.

Essa diferença se expressa, por exemplo, na Cidade de Deus de Agostinho de Hipona. Para ele, se Deus permitisse, os demônios poderiam manipular os elementos para atormentar os seres humanos.[31] Por outro lado, nas Etimologias de Isidoro de Sevilha não é possível encontrar uma referência direta à manipulação do clima por parte de magos, porém, podemos ver que os *maleficus* têm a capacidade de "agitar os elementos, perturbar as mentes das pessoas e matar sem beber veneno, usando apenas a violência de feitiços".[32] No entanto, esta não era uma habilidade inerente à "natureza" dos magos; podiam fazê-lo com o auxílio de demônios, segundo Isidoro de Sevilha.

De qualquer forma, estou de acordo com Escobar-Vargas no sentido de que, ao sugerir que esses magos tinham a capacidade de manipular elementos, Isidoro de Sevilha deixava em aberto a possibilidade de que o clima pudesse estar incluído nesse conjunto de habilidades.[33] Enquanto Agobardo acreditava que apenas Deus poderia controlar a natureza, Isidoro de Sevilha, cerca de dois séculos antes, assinalava que a magia não era apenas superstição, mas também um perigo para os cristãos.[34]

Entre a Lyon de Agobardo e a Sevilha de Isidoro, mais de 1689 km, considerando as estradas do período romano, e aproximadamente 56 dias de viagem a pé as separavam. Somando-se à distância geográfica, a distância temporal também é considerável.[35] No entanto, os textos das classes dominantes circulavam no Ocidente medieval; por exemplo, ambos os bispos leram Agostinho de Hipona.

---

[31] AGOSTINHO DE HIPONA. *De Civitate dei*, VIII, 16.
[32] ISIDORO DE SEVILHA. *Etymologiae*, VIII, 9, 9.
[33] ESCOBAR-VARGAS, Carolina. *op. cit.*, p. 125-126.
[34] Não pense o leitor que esse é um tema só na Europa Ocidental. Encontramos uma posição similar na Bibliotheca escrita por Fócio, patriarca de Constantinopla, provavelmente, entre 850-855 a respeito da obra de Vindônio Antólio. Segundo o patriarca, "ela contém algumas narrativas maravilhosas e incríveis, repletas de fábulas gregas, as quais o agricultor piedoso deve ignorar enquanto colhe o que há de útil no restante da obra". FÓCIO. Bibliotheca or Myriobiblon: Cod. 163, Vindanius Anatolius of Berytus, A Collection of Agricultural Precepts. *In:* PEARSE, Roger (ed.). *The Tertullian Project*, 2002. Disponível em: https://www.tertullian.org/fathers/photius_03bibliotheca.htm#163. Acesso em: 23 jul. 2026.
[35] SCHEIDEL, Walter; MEEKS, Elijah. *ORBIS*: the Stanford Geospatial Network Model of the Roman World. Stanford: Stanford University Libraries, 2012. Disponível em: https://orbis.stanford.edu/. Acesso em: 23 jun. 2026.

Contudo, é preciso dizer que há uma latência em seus escritos. Nos dois casos, os habitantes, principalmente os camponeses, das regiões de Lyon e de Sevilha compartilhavam a crença de que o mundo natural poderia sofrer algum tipo de intervenção que não dependesse das estruturas da Igreja. Como vimos anteriormente, o mundo sobrenatural estava em disputa.

Portanto, os magos, a magia e os demônios que aparecem nos textos de homens da Igreja podem ser compreendidos como expressões das disputas simbólicas entre diferentes grupos sociais, em espaço-tempos concretos, em torno dos sentidos conferidos à vida cotidiana das sociedades medievais.

Tendo em vista que essas sociedades eram predominantemente rurais, tentar mobilizar o mundo sobrenatural em favor da proteção das colheitas, dos animais, dos corpos e das comunidades não deve ser reduzido à irracionalidade, à falsidade deliberada ou à superstição. Trata-se, antes, de um modo historicamente situado de vivenciar o sagrado no mundo e o mundo no sagrado, articulando repertórios compartilhados por seus saberes-fazeres.

Até aqui consideramos os escritos de membros da Igreja medieval, mas a circulação de saberes sobre a proteção das colheitas no mundo medieval não se limitava às fronteiras estabelecidas pelas unidades políticas. Os tratados agrícolas podem nos permitir um outro olhar sobre esse fenômeno; por essa razão, no próximo tópico analisaremos as estratégias de proteção que a *Geoponika* e a *Agricultura Nabateia*, tratados do século X, indicam para tempestades de granizo.

Os Tratados agrícolas, saberes-fazeres camponeses e as tempestades de granizo

O primeiro que analisamos foi a *Geoponika*. Trata-se de um manual agrícola escrito em grego na corte de Constantino Porfirogênito (913-959) no século X.[36] O texto é uma compilação de vários manuscritos antigos, como os de Vindânio Anatólio, escritos em grego no século IV e traduzidos para o siríaco, o armênio e,

[36] KOUTAVA-DELIVORIA, Barbara. La contribution de constantin porphyrogénète à la composition des "geoponica". *Byzantion*, v. 72, n. 2, p. 365-380, 2002.

depois, para o árabe; e os de Cassiano Basso, que, no século VI[37] foram escritos em grego e foram traduzidos para o pálavi e, posteriormente, para o árabe. [38]

Os textos completos em grego desses últimos autores foram perdidos, mas as traduções sobreviveram, o que reforça a importância da *Geoponika* por conservar extratos de suas obras. O tratado está dividido em vinte livros e aborda questões como a gestão da produção, o clima, os calendários, os sinais das estrelas, a preparação e o cuidado de diferentes culturas, as receitas medicinais, a jardinagem, a pecuária, entre outros temas.

Aqui nos interessa o livro I, no qual o compilador da *Geoponika*, baseando-se em Africanus[39] e Apuleus,[40] faz considerações sobre como se proteger das tempestades de granizo. O tema não era novo: Plínio, o Velho, já no século I, alertava que havia muitos encantamentos contra tempestades de granizo e considerava alguns comprovadamente eficazes.[41] Também no século I, Plutarco afirmava que os oficiais responsáveis por afastar a chegada de granizo usavam sangue de toupeira ou trapos de mulher.[42]

Já o segundo tratado que analisamos, a *Agricultura Nabateia*,[43] é uma obra que tem suscitado um debate interessante sobre a sua origem.[44] Alguns autores, como Jaakko Hämeen-Anttila, defendem que grande parte do conteúdo remete ao período anterior ou imediatamente posterior à conquista muçulmana, por expressar

---

[37] Angelo Carrara afirma que é bem possível que Cassiano Bassos seja um personagem do século IX-X divergindo da posição tradicional. O argumento de Carrara é de que Fócio em sua obra *Bibliotheca*, escrita no século IX, elogia a obra de Vindônio Anatólio, mas sequer menciona Cassiano Bassos, o que para Carrara poderia indicar um problema tendo em vista que provavelmente o patriarca conheceria ou no mínimo mencionaria um importante trabalho sobre agricultura que circulasse no Império Romano Oriental.

[38] *GEOPONIKA: farm work*. A modern translation of the Roman and Byzantine farming handbook. DALBY, Andrew (ed. e trad). Tones: Prospect Books, 2011.

[39] Africanus é Sexto Júlio Africano, autor romano do início do século III.

[40] Apuleius compartilha o nome com dois autores romanos importantes, mas nenhuma citação direta tornou-se até agora possível identificar sua identidade com certa segurança.

[41] PLÍNIO, o Velho. *The Natural History*. Tradução de John Bostock e H.T. Riley. London: Taylor and Francis, 1855. *In:* Perseus Digital Library. Livro. 28.5. Disponível em: https://www.perseus.tufts.edu/hopper/. Acesso em: 22 jun. 2026.

[42] PLUTARCO. Quaestiones convivales ou Symposiacs. *In:* PLUTARCO. *The Moralia*. Tradução editada, corrigida e revisada por William Watson Goodwin. Boston: Litle, Brown and Company, 1878.

[43] HÄMEEN-ANTTILA. Jaakko. *The Last pagans of Iraq*: Ibn Wahshiyya and his Nabatean agriculture. Leiden; Boston: Vrill, 2006.

[44] BOUCHAUD, Charlène Agrarian legacies and innovations in the Nabataean territory. *ArcheoSciences*: revue d'archéométrie, Rennes, n. 39, p. 103-124, 2015.

uma realidade pagã do Iraque rural. Por outro lado, autores como Isabel Toral preferem enfatizar o papel de Ibn Wahshiyya como uma recepção semierudita da filosofia grega e como uma pseudotradução.[45]

A datação e autoria da obra também são permeadas por debates intensos entre os especialistas. Na obra encontramos a afirmação de que se trata de uma tradução de Ibn Wahshiyya do siríaco antigo para o árabe. O tradutor teria feito a tradução por volta de 903-04 e a ditado ao seu escriba, al-Zayāt, entre 930-31. O original siríaco teria sido uma compilação feita por um tal Qūthāmā, baseada em trabalhos de antigos habitantes da Mesopotâmia.

Apesar das incertezas em torno da tradução ou pseudotradução de Ibn Wahshiyya, os autores concordam que, no período medieval, Ibn Wahshiyya e a *Agricultura Nabateia* não foram tratados como falsificações ou obras menores, sendo referenciados em diversos tratados posteriores, como os de Ibn al-Awwan, no século XII, e de Ibn al-Raqqam, no século XIV.

Como se pode ver na **Tabela 1**, alguns ritos mágicos são descritos em ambos os tratados. O uso do espelho para afastar as nuvens,[46] colocar a pele de hiena, crocodilo ou foca nos portões da propriedade ou da aldeia, usar uma tartaruga capturada no pântano para colocá-la de costas na propriedade e colocar um cacho de uvas numa tábua.

Na *Geoponika* encontramos outras sugestões, como utilizar uma mulher menstruada expondo suas partes íntimas para repelir o granizo ou a primeira toalha de uma menina. Sobre esses procedimentos Jan Zadoks afirma que

[45] TORAL, Isabel. The Nabatean Agriculture by Ibn Waḥshiyya, a Pseudo-Translation by a Pseudo-Translator: The Topos of Translation in Occult Sciences. *In:* GUTAS, Dimitri; BURNETT, Charles; VAGELPOHL, Uwe (ed.). *Why Translate Science*? Documents from Antiquity to the 16th Century in Historical West (Bactria to the Atlantic). Leiden; Boston: Brill, 2022. p. 377-396.

[46] Também encontramos uma referência sobre o uso de espelho para proteção contra as tempestades no tratado sobre magia chamado Picatrix, obra escrita em árabe com autoria debatida e traduzida ao castelhano e ao latim. O trecho é esse: "Pegue um pouco de aço puro (proveniente de Anania) e faça dele um espelho muito bem polido. Vá em direção à nuvem, segurando o espelho nas mãos e erguendo-o em direção a ela, e grite com voz potente. A tempestade se dissipará daquela área". PICATRIX. *A medieval treatise on astral magic*. Editado e traduzido por Dan Attrell e David Porreca. Baseado na edição latina de David Pingree. University Park: Pennsylvania State University, 2019.

> A fertilidade da terra e a fertilidade das mulheres eram vistas como análogas. O homem é a única espécie em que as mulheres apresentam o fenômeno da menstruação [...] durante o período menstrual, as mulheres podiam matar plantas, estragar repolho, proteger contra lagartas, evitar tempestades de granizo. [47]

Havia ritos que envolviam pendurar uma tanga de pele de foca nas vinhas ou colocar pele de hipopótamo nos marcos-limite da propriedade. Não se tratava só de proteger as terras, mas também a casa onde a família habitava. Para isso, poderia-se colocar um touro de madeira na frente da casa. O uso do touro estava relacionado ao fato de que se trata de um animal que simbolizava força, proteção e fertilidade em diversas sociedades da Afro-Eurásia.

A *Geoponika* também indicava o uso de chaves de diferentes lugares em cordas espalhadas por toda a propriedade. Todos esses ritos eram destinados a proteger as terras, as vinhas e as casas do granizo. Considerando o contexto cristão e muçulmano em que essas obras foram editadas, chama a atenção o fato de que os compiladores não suprimiram tais fórmulas.

Tabela 1 – Dados sobre proteção à tempestade de granizo

***Geoponika*[48]**	***Agricultura Nabateia*[49]**
Se uma mulher menstruada expuser suas partes íntimas ao granizo, ele as repelirá; todos os animais selvagens também recuarão diante dessa visão.	
Pegue a primeira toalha de uma menina, enterre-a no meio de sua terra, e as vinhas ou plantações não serão danificadas pelo granizo.	
Se uma tanga feita de pele de foca for pendurada em uma das vinhas mais fortes, não haverá danos causados pelo granizo, de acordo com Filóstrato em Pesquisa Histórica.	

[47] ZADOKS, Jan. *Crop Protection in Medieval Agriculture*: Studies in Pre-Modern Organic Agriculture. Leiden: Sidestone, 2013. (Capítulo 7).
[48] *GEOPONIKA: farm work*: a modern translation of the Roman and Byzantine farming handbook. Tones: Prospect Books, 2011. p. 67-68.
[49] HÄMEEN-ANTTILA. Jaakko. *op. cit,* p. 61-70.

Alguns dizem que se você exibir um espelho para as nuvens acima, o granizo passará.	E, na verdade, o tratamento com o espelho também é engenhoso: quando há nuvens pairando sobre a cabeça, se você exibir um espelho, o granizo passa.
Além disso, se você carregar a pele de hiena, crocodilo ou foca pela sua terra e pendurá-la no portão da fazenda, o granizo não cairá.	Se alguém pegar a pele de uma hiena ou de um crocodilo (ou de uma foca) de toda a área e pendurá-la no portão da aldeia, ele afasta o granizo. E a pele de uma foca colocada em volta de uma videira no meio do vinhedo afasta o granizo.
E, se você pendurar grande quantidade de chaves de diferentes construções em cordas, ao redor de toda a sua terra, o granizo passará ao largo.	
Se você colocar touros de madeira diante de sua casa, irá protegê-la de modo eficaz.	
Tome uma tartaruga, dessas encontradas em regiões pantanosas, em sua mão direita, vire-a de cabeça para baixo e carregue-a ao redor de todo o vinhedo. Quando tiver terminado, vá até o centro do vinhedo e coloque-a ali de cabeça para baixo, viva, amontoando um pouco de terra ao redor dela, de modo que não consiga virar-se novamente e ir embora: ela não será capaz de fazê-lo, pois não encontrará apoio sem terra sob seus pés, e permanecerá onde você a colocou. Se fizer isso, o granizo não cairá sobre aquele campo nem sobre qualquer lugar que lhe pertença. Alguns insistem que o transporte e a colocação da tartaruga devem ser feitos na sexta hora do dia ou da noite.	que alguém pegue na mão direita uma tartaruga de costas, encontrada nos pântanos, e a leve para a vinha; e, entrando, que a coloque viva de costas, amontoando um pouco de terra ao redor dela, para que não consiga, virando-se, ir embora (pois não conseguirá, uma vez que a terra embaixo dela tenha sido escavada, e sem ter onde apoiar os pés, ela permanece no lugar); e, feito isso, o granizo não cairá nem sobre o campo nem sobre toda a região. Há quem diga que o transporte e a colocação da tartaruga devem ocorrer na sexta hora do dia ou da noite. Mas nós, mesmo sem isso, sem observar a hora com rigor, não nos arrependemos, e achamos que isso basta, o que já foi comprovado diversas vezes pela experiência.
Apuleio, o Romano, diz que, se você desenhar um cacho de uvas em uma tabuinha e a colocar como um santuário no vinhedo, tocando uma lira, o fruto não será danificado. Você deve começar a tocar a lira em 23 de novembro e tocá-la pela última vez em 4 de fevereiro.	Apuleio, o romano, diz que a fruta também permanece intacta quando um cacho de uvas desenhado em uma placa é dedicado durante o período em que a lira está se pondo. A lira começa a se pôr no dia 22 de janeiro e se põe completamente no dia 26 de janeiro.
Pedaços da pele de um hipopótamo, colocados em cada marco de limite, impedem os danos causados pelo granizo.	

Fonte: Elaborado pelo autor, 2026.

Além disso, como podemos explicar tantas referências semelhantes nos tratados? Sobre essa questão, Angelo Carrara está convencido de que a *Geoponika* e a *Agricultura Nabateia* possuem um núcleo comum em muitos temas, como a saúde dos lavradores, os deveres do proprietário, as técnicas de encontrar água, o cultivo da vinha, a supervisão do trabalho, a escolha do lugar para construir as casas dos agricultores, as prescrições mágicas e a proteção contra o granizo.[50]

A hipótese do autor é que essas semelhanças temáticas e de conteúdo são próximas demais, o que o leva a pensar que dependeriam de um núcleo comum. O autor analisa exatamente o caso da proteção contra granizo que apresentamos nas páginas anteriores. Os rituais são quase idênticos, o que, para ele, pode remeter ao tratado perdido de Magão de Cartago, cuja obra sobre agricultura foi copiada e traduzida para o grego e o latim pelos romanos após a conquista de Cartago.[51]

O autor defende que os saberes agrícolas circulavam por diferentes espaços culturais e linguísticos. A *Geoponika* e a *Agricultura Nabateia* não representam apenas a transmissão de um saber "grego" ou "árabe", mas são testemunhos da intercomunicação cultural que entrelaçava uma ampla rede linguística (grego, latim, siríaco, árabe, persa, armênio, entre outras).

A ênfase filológica de Angelo Carrara levou o autor a privilegiar uma abordagem pautada na definição das autorias e da cadeia de transmissão textual, o que lhe permitiu perceber que essa cadeia remonta ao período da República Romana, em um longo processo de tradução, adaptação, compilação e invenção. Porém, o olhar de Carrara estava focado nos autores dotados de habilidade de escrita.

Como destacou Marco Formisano, a tradição textual da Antiguidade Tardia sobre tecnologia e escrita técnica era extremamente voltada à aplicabilidade e

[50] CARRARA, Angelo. Geoponica and Nabatean Agriculture: a new approach into their sources and authorship. *Arabic Sciences and Philosophy*, Cambridge, v. 16, n. 1, p. 103-132, 2006.
[51] Robert Rodgers sustenta a posição o texto de Vindônio Anatólio era uma das fontes compartilhadas pela *Agricultura Nabateia* e a *Geoponika*. RODGERS, Robert. Hail, frost, and pests in the vineyard: Anatolius of Berytus as a source for the Nabataean Agriculture. *Journal of American Oriental Society*, Ann Arbor, v. 100, n. 1, p. 1-11, 1980. p. 7.

menos especulativa.[52] É aqui que a história social encontra a análise da tradição textual.

A experiência transmitida por várias gerações de camponeses e suas comunidades, por meio da oralidade, foi primeiro ocultada pelos autores, editores e compiladores que escreveram tratados na Antiguidade e na Idade Média.[53] Também foi "apagada" por uma ênfase historiográfica nos interesses das elites, nos grandes autores dos tratados de agricultura da Antiguidade e da Idade Média, na cultura escrita etc. Os camponeses "irracionais" eram o contraponto aos manuais de gestão "racionais" produzidos pelas aristocracias.

No entanto, essas estratégias de proteção não são irracionais, embora estejam muito distantes da racionalidade científica moderna.[54] É importante destacar, também, que não eram aceitas sem qualquer análise por parte dos compiladores. Ibn Waḥshiyya, ao escrever a partir de uma perspectiva mais vinculada ao mundo rural mesopotâmico, considera esses métodos aprovados pela experiência.[55]

Por outro lado, a perspectiva da *Geoponika*, produzida num contexto da corte romano-oriental, é mais cética quanto à capacidade e aos possíveis efeitos das estratégias compiladas.

> Penso que alguns desses métodos são bastante impróprios e devem ser evitados; aconselho os leitores a não confiarem neles completamente. Copiei-os para que não se pensasse que eu havia omitido algo dito pelas fontes antigas.[56]

Portanto, os saberes-fazeres camponeses sobre como se proteger das tempestades de granizo que circularam em diferentes espaços da Afro-Eurásia, por meio desses tratados aqui analisados, foram apropriados pelos grupos dominantes

---

[52] FORMISANO, Marco. Agricultural writers. *In:* WHITMARSH, Tim (ed.). *Oxford Classical Dictionary*. Oxford: Oxford University, 2021. Disponível: https://academic.oup.com/edited-volume/61673/chapter-abstract/548072735?redirectedFrom=fulltext. Acesso em: 23 jun. 2026.
[53] GIARDINA, Andrea. Palladio, il latifondo italico e l'occultamento della società rurale. *In:* GIARDINA, Andrea (org.). *Società romana e impero tardoantico*. Roma; Bari: Laterza, 1986. v. 1. p. 31-36.
[54] ZADOKS, Jan. Pre-modern crop protection lore. *In*: ZADOKS, Jan. *Crop Protection in Medieval Agriculture*: Studies in Pre-Modern Organic Agriculture. Leiden: Sidestone, 2013. p. 193-216.
[55] HÄMEEN-ANTTILA. Jaakko. *op. cit.*, p. 65.
[56] GEOPONIKA. *op. cit.*, p. 68.

ao longo de séculos. E, como nos recordava Benjamin, todo documento da cultura é um documento da barbárie.[57] Os tratados agrícolas são o granizo que os camponeses não conseguiram evitar.

Dizer que os saberes camponeses estão contidos nesses tratados não é uma hipótese no vazio. A *Agricultura Nabateia* é uma obra que pretende destacar exatamente os nabateus, que, no contexto do século X, segundo os autores árabes, eram considerados camponeses do sul do Iraque. Segundo Jaakko Hämeen-Anttila, Ibn Washiyya provavelmente obteve informações dos camponeses locais. Sabe-se disso pelas variações dos nomes gregos derivados exatamente dos usos locais.[58]

Na *Geoponika*, a perspectiva do tratado é a da administração senhorial da produção agrícola. Ainda assim, podemos encontrar trechos sugestivos, como o que trata da necessidade de o supervisor manter registro do trabalho agrícola. Nesse trecho temos indícios de como esse saber camponês é apropriado pelos grupos dominantes. Segundo o documento,

> O supervisor deve manter um diário, cuidadosamente compilado a partir das opiniões compartilhadas dos trabalhadores experientes da propriedade, incluindo todos os dias de todos os meses, para que ele saiba e se lembre de como o trabalho se desenvolve e não esqueça nenhum marco cronológico.[59]

O supervisor deveria anotar para lembrar como o trabalho agrícola se desenvolvia na propriedade; porém, não eram notas baseadas em sua percepção do trabalho agrícola, mas coletadas por meio da voz de "trabalhadores experientes". Quem eram esses trabalhadores experientes? Camponeses com diferentes níveis de riqueza e de estatuto jurídico.

O certo é que a fortuna da *Geoponika* e da *Agricultura Nabateia* no mundo medieval permitiu que esses saberes camponeses se propagassem por diferentes quadrantes daquele mundo. Saberes-fazeres extremamente locais tornaram-se supralocais pelas mãos dos compiladores das elites cristãs e muçulmanas. Durante muito tempo, o nosso olhar estava condicionado a destacar os compiladores,

[57] BENJAMIN, Walter. *op. cit.*, 2020.
[58] HÄMEEN-ANTTILA. Jaakko. *op. cit.*, p. 91.
[59] GEOPONIKA. *op. cit.*, p. 98.

escritores e autores desses tratados. É hora de reconfigurar os nossos horizontes interpretativos e dar voz aos protagonistas da agricultura medieval, os camponeses e as camponesas.[60]

Considerações finais

A análise desses tratados agrícolas permite reconsiderar algumas críticas frequentemente feitas às abordagens globais sobre o passado medieval. Argumenta-se que a História conectada e a História Global dedicam atenção apenas aos fenômenos políticos e econômicos e são pouco eficazes no trato dos meandros da cultura.[61]

Apesar disso, a circulação de um conjunto de manuscritos sobre agricultura não respeitou as fronteiras das unidades políticas e culturais pressupostas em muitas análises, mas foi reescrita, adaptada e reconfigurada por diferentes sociedades da Afro-Eurásia.

O que este artigo procurou demonstrar é que os saberes-fazeres camponeses, constituídos em longa duração, foram apropriados sistematicamente pelas classes dominantes de seu tempo, e que o que a *Geoponika* e a *Agricultura Nabateia* nos permitem entrever é, em primeiro lugar, essa dinâmica conflitiva entre a visão de mundo dos camponeses e a dos senhores.

Em segundo lugar, as formas de proteção contra as tempestades de granizo mobilizadas pelos camponeses medievais circularam por diversos espaços da Afro-Eurásia por meio de diferentes meios, mas aqui observamos que esses tratados agrícolas serviram de veículos para que diferentes sujeitos históricos conhecessem a sabedoria dos "antigos".

Em terceiro lugar, defendemos que os sábios "antigos" vinculados às práticas agrícolas eram também os camponeses e camponesas que, ao longo de suas existências, lutaram para subsistir em um mundo permeado por riscos climáticos.

[60] Não é por acaso que Columela no *De Re Rustica* destaque que "são a prática e a experiência [*Usus et experientia*] que predominam nos ofícios, e não há ramo do saber em que não se aprenda com os próprios erros". COLUMELA. *De re rustica*, I, 16.
[61] FRANCO JUNIOR, Hilário. *Idade Média*. Nascimento do Ocidente. São Paulo: Madamu, 2025. p. 31-38.

Mobilizar o sagrado era uma prática importante para garantir a produção e a autonomia, ainda que, no contexto do século X, em muitos níveis, já estivessem submetidos a diferentes formas de dominação (estatais ou senhoriais).

Por fim, as diversas tentativas das religiões hegemônicas de controlar as formas de entender e de viver a natureza eram a outra face da dominação social. Permitir que o campesinato acessasse diretamente o sagrado era arriscado para seus mediadores, pois isso possibilitaria níveis de autonomia intoleráveis para as classes dominantes. Aqui fica claro ao leitor que "a classe camponesa, na Idade Média, é a classe perigosa".[62]

Artigo recebido em 22/06/2026.
Artigo aceito em 03/08/2026.

[62] LE GOFF, Jacques. *Para um novo conceito de Idade Média.* Tempo, Trabalho e Cultura no Ocidente. Lisboa: Estampa, 1980. p. 131.

PEREGRINAÇÃO, ROMANITAS E ORDENAÇÃO SIMBÓLICA DO ESPAÇO NO LIVRO V DO CODEX CALIXTINUS (SÉCULO XII)

PILGRIMAGE, ROMANITAS, AND THE SYBOLIC ORDERING OF SPACE IN BOOK V OF THE CODEX CALIXTINUS (TWELFTH CENTURY)

Fátima Regina Fernandes
Universidade Federal do Paraná
fatimaregi62@gmail.com

Resumo: O artigo analisa o Livro V do *Codex Calixtinus* como dispositivo de ordenação simbólica do espaço e de produção de uma geografia sagrada no Ocidente medieval. A partir da contextualização histórica do pontificado de Calisto II e das redes cluniacenses, argumenta-se que o guia do peregrino ultrapassa sua função prática e opera como instrumento de integração da Hispânia ao projeto reformador da *Christianitas*. O texto examina a construção discursiva da peregrinação jacobeia, articulando categorias como *romanitas*, alteridade e centralidade, bem como a função política do culto às relíquias e da monumentalidade catedralícia. Ao mapear hierarquias culturais, linguísticas e morais, o Livro V contribui para a definição de fronteiras simbólicas entre civilização e barbárie, revelando-se peça central na institucionalização do Caminho de Santiago como eixo espiritual e político da Cristandade latina no século XII.

Palavras-chaves: Peregrinação medieval; *Codex Calixtinus*; *Romanitas.*

Abstract: This article analyzes Book V of the *Codex Calixtinus* as a device for the symbolic ordering of space and for the construction of a sacred geography in the medieval West. By situating the text within the historical context of the pontificate of Calixtus II and the Cluniac networks, the study argues that the *Pilgrim's Guide* transcends its practical function and operates as an instrument for integrating the Iberian Peninsula into the reformist project of *Christianitas*. The article examines the discursive construction of the Jacobean pilgrimage through categories such as *romanitas*, alterity, and centrality, as well as the political role of the cult of relics and cathedral monumentalization. By mapping cultural, linguistic, and moral hierarchies, Book V establishes symbolic boundaries between civilization and barbarism, revealing itself as a key element in the institutionalization of the Camino de Santiago as a spiritual and political axis of Latin Christendom in the twelfth century.

Keywords: Medieval pilgrimage; *Codex Calixtinus*; *Romanitas.*

Introdução

A vertente de estudos das origens do culto a São Tiago no Brasil tem se desenvolvido através de parceria gerenciada pela pesquisadora Profa. Dra. Renata Cristina de Sousa Nascimento e continua a oferecer um infindável manancial de perspectivas de análise. No esteio deste projeto, uma obra coletiva foi produzida e se inicia com uma tradução ao português do Livro V do Apóstolo Santiago contido no *Codex Calixtinus*, uma contribuição especialmente dedicada a contextualizar a

produção desta fonte e apresentar aos leitores contemporâneos a perspectiva de um Caminho de peregrinação a partir da ótica de espiritualidade e preocupações simbólicas e ritualísticas do século XII. O trabalho problematiza aspectos do texto traduzido que permitem uma compreensão historiográfica do culto às relíquias, com especial atenção à peregrinação jacobeia. À luz destas reflexões sobre a construção simbólica do Ocidente medieval, da função social da santidade, do sagrado e da mobilidade religiosa, o Livro V pode ser compreendido como operador de unificação simbólica da *Christianitas*.

Reforma, poder e produção textual: enquadramento histórico

Numa abordagem inicial do Livro V do *Codex Calixtinus* devemos considerar seu valor documental, reconhecido pela UNESCO[1] como patrimônio documental de valor universal. A inclusão no Registro Memória do Mundo sublinha, não apenas sua importância histórica, mas também seu valor para a compreensão da religiosidade e mobilidade europeias medievais, confirmando seu papel como fonte-chave nos estudos da peregrinação e da cultura religiosa.

Quando nos detemos em seu enquadramento histórico, consideramos as vinculações linhagísticas das elites que moviam internamente conexões profundas entre a Sé de Roma, os Duques da Borgonha e a Ordem de Cluny. O Duque Odo que levara seu irmão, Henrique de Lorena e seu primo Raimundo à Península Ibérica em 1086-7, unificaria esta vinculação ao promover o casamento dos dois nobres borgonheses com as infantas, filhas de Alfonso VI de León e Castela, Teresa e Urraca, respectivamente. O futuro Papa Calisto II, que havia sido secretário de seu irmão, Raimundo de Borgonha, esposo da rainha Urraca desde 1090, seria ascenso em 1119 à dignidade papal e consolidaria uma parceria indelével entre o Papado que conduzia, os reinos ocidentais ibéricos e Cluny, a cuja ordem pertencia; compreensão que amplia e especifica o debate que aqui trazemos.

[1] UNESCO. *The Codex Calixtinus of Santiago de Compostela Cathedral and other medieval copies of the Liber Sancti Jacobi*. [S. l.], 2017. Disponível em: https://www.unesco.org/en/memory-world/codex-calixtinus-santiago-de-compostela-cathedral-and-other-medieval-copies-liber-sancti-jacobi. Acesso em: 22 jun. 2026.

Enquanto isso, desdobramentos no além-Pirinéus convulsionavam a Sé romana no contexto político e eclesiástico do pontificado de Calisto II (fevereiro 1119 - dezembro 1124), profundamente marcado pela etapa final da Querela das Investiduras e pelo conflito com o imperador Henrique V.[2] Herdeira de tensões não resolvidas de pontificados anteriores, a disputa pela nomeação episcopal manteve Roma sob a presença de um antipapa imposto pelo poder imperial, circunstância que condicionou de modo decisivo a atuação do pontífice, forçado ao exílio e à excomunhão do imperador em 1119. Apenas em 1121, após uma revolta popular, Calisto II pôde reassumir a Sé Apostólica, abrindo caminho para negociações que culminariam na Concordata de Worms (1122) e na subsequente convocação do I Concílio de Latrão (1123), marcos da reconfiguração das relações entre Papado e Império e da normatização de práticas mencionadas no *Codex*, pelo que entendemos ser pertinente considerar como um dos cenários nos quais o autor ou autores desta obra estariam envolvidos.[3]

Esta conjuntura romana do pontificado de Papa Calisto II oferece um pano de fundo para entendermos a emergência do *Codex* como um projeto de normalização e centralização da autoridade reformada, o qual implicaria numa reconfiguração do imaginário político da Cristandade. Nesse sentido, o *Codex* participava da construção de uma geopolítica da sacralidade, articulando redes borgonhesas, cluniacenses e hispânicas. Um modelo reformador de integração litúrgica, ritualística e artística a partir da Sé de Roma, o qual o Codex operacionalizaria na regulação do Caminho a Santiago.

[2] RUST, Leandro Duarte. Gregório VII. *In:* SOUZA, Guilherme Queiroz de; NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa (org.). *Dicionário*: cem fragmentos biográficos: a Idade Média em trajetórias. Goiânia: Tempestiva, 2020. p. 213-218.

[3] Sobre reforma papal, ver: RUST, Leandro Duarte. *Mitos papais*. Petrópolis: Vozes, 2015; RUST, Leandro Duarte. *Igreja medieval*. São Paulo: Contexto, 2024; RUST, Leandro Duarte. O Papado na Idade Média. *In:* SILVA, P. D.; NASCIMENTO, R. C. (org.). *Ensaios de História Medieval*: temas que se renovam. Curitiba: CRV, 2019. p. 51-72.

Contextualização da obra

A análise das disputas políticas no reino de Leão e Castela no início do século XII revela que a sucessão dinástica e os conflitos entre poder régio e nobreza não podem ser compreendidos à margem das categorias culturais mobilizadas pelos agentes eclesiásticos. Nesse contexto, a *romanitas* emerge como um conceito central, operando simultaneamente como ideal de civilidade cristã, instrumento de legitimação política e linguagem de integração ou exclusão no espaço da Cristandade ocidental.

Em termos políticos, a ausência de descendência varonil de Alfonso VI (1072–1109), rei de Castela e Leão, condicionou de forma decisiva as estratégias de sucessão e de estabilização do poder régio. Diante desse cenário, o monarca apostou nos vínculos matrimoniais de suas filhas como instrumento de continuidade dinástica, atribuindo papel central a Raimundo de Borgonha, esposo de Urraca, e a Henrique de Lorena, marido de Teresa e conde de Portucale. A morte de Raimundo, em 1107, rompeu esse frágil equilíbrio e levou Alfonso VI, dois anos antes de seu próprio falecimento, a promover um segundo casamento para Urraca com Alfonso I, o Batalhador, rei de Aragão e Navarra.[4]

A historiografia tem sublinhado que essa união extrapolava o âmbito dinástico e afetava diretamente a correlação de forças políticas e eclesiásticas no reino. Segundo José Luis Martín, este último matrimônio colidia com os interesses dos clérigos de origem franca, associados ao movimento cluniacense e estabelecidos nos reinos hispânicos desde o final do século XI. Esses setores apoiavam de maneira decidida Alfonso Raimúndez, filho de Raimundo de Borgonha e futuro Alfonso VII, cuja legitimidade sucessória era percebida como ameaçada pelo novo casamento de sua mãe. A isso se somava o temor, por parte da nobreza castelhana, de que Alfonso, o Batalhador, utilizasse seu vínculo conjugal para ampliar sua autoridade sobre Castela e Leão, alterando o equilíbrio tênue entre os reinos peninsulares.[5]

[4] GERBET, Marie-Claude. *Las noblezas españolas en la Edad Media*: siglos XI-XV. Madrid: Alianza, 1997.
[5] MARTÍN, José Luis. *Una sociedad en guerra:* reinos cristianos y musulmanes (siglos XI-XIII). Madrid: Historia 16, 1980.

Na Galiza, esse contexto de instabilidade evidenciou, de forma particularmente nítida, as tensões estruturais entre poder régio e aristocracia local. A nobreza galega dividiu-se entre os partidários de Pedro Froilaz, conde de Trava e tutor do infante Alfonso Raimúndez, e um grupo adversário empenhado em limitar sua influência política sobre o herdeiro e sobre a região. Entre 1109 e 1110, Urraca e Alfonso, o Batalhador, engajaram-se em ações militares contra Froilaz, promovendo o saque de suas terras, o que revela o caráter negociado e frequentemente violento do exercício do poder régio no início do século XII.

A posterior anulação canônica do casamento entre Urraca e Alfonso I enfraqueceu significativamente a posição do monarca aragonês-navarro nos territórios leoneses e castelhanos. O progressivo isolamento político de Alfonso I aprofundou-se com o afastamento de Henrique de Lorena, primo de Raimundo de Borgonha. A partir desse momento, o Batalhador passou a apoiar-se sobretudo na pequena nobreza e em populações urbanas instaladas em senhorios eclesiásticos, que se sublevaram contra bispos e abades ao longo do Caminho de Santiago, por volta de 1116.

O acirramento das tensões concentrou-se, então, na Galiza, onde se confrontaram os partidários da rainha Urraca e os apoiantes de seu filho Alfonso Raimúndez pelo controle da região, especialmente de Santiago de Compostela. O bispo Diego Gelmírez, figura central desse processo, foi compelido, após os levantes de 1116, a reconhecer a autoridade régia de Urraca, ao mesmo tempo em que assumiu o papel de mediador entre a coroa, os Trava e o herdeiro. O acordo resultante levou a uma nova redistribuição de poder: Urraca manteve o domínio sobre Leão; grande parte de Castela ficou sob o controle de Alfonso I; enquanto Alfonso Raimúndez consolidou sua posição na Galiza e no reino de Toledo.[6]

Todas estas tendências e eventos atravessariam a redação do Codex e evidenciariam politicamente a persistência das lógicas aristocráticas regionais e os limites da autoridade régia frente às redes eclesiásticas transnacionais.[7]

[6] ESTEPA DIEZ, Carlos. *Historia de Castilla y Leon*. El nacimiento de Leon y Castilla (siglos VIII-X). Valladolid: Ambito, 1985.

[7] A morte de Urraca, em 1127, reabriu o jogo político e produziu nova reorganização territorial, marcada pelo recuo das fronteiras e pela emergência de projetos políticos alternativos. Nesse

Romanitas *como capital simbólico e categoria de distinção*

É nesse ponto que se torna indispensável compreender a conservação da *Romanitas*, constructo cultural, político, jurídico e espiritual identificador de supremacia civilizacional herdada da tradição romana. Para os clérigos cluniacenses e para os setores eclesiásticos de origem franca, a *romanitas* não se restringia à herança da Roma antiga, mas designava a adesão a um modelo de Cristandade reformada, tratava-se, portanto, de um conceito normativo, capaz de definir fronteiras simbólicas entre espaços plenamente integrados à *ecclesia romana* e territórios percebidos como marginais ou incompletamente cristianizados.

O *Codex Calixtinus* constitui uma das expressões mais claras dessa lógica, ao sacralizar o Caminho de Santiago e afirmar Compostela como centro espiritual da Cristandade ocidental, construindo, assim, uma geografia simbólica na qual os francos, sobretudo oriundos de Poitou e Borgonha, aparecem como portadores legítimos da *romanitas* e, por extensão, da civilidade cristã, cuja ortodoxia em construção traduzia no conceito identitário de *Christianitas*.

Além disso, os clérigos ligados a Cluny reforçavam sua posição como mediadores entre o Papado e os reinos peninsulares sustentando politicamente a causa de Alfonso Raimúndez, herdeiro cuja origem franca favorecia sua integração a esse ideal. Assim, a defesa deste modelo cristão convertia-se, também, em instrumento de legitimação régia.

O ordenamento do Caminho de Santiago reforçava uma concepção funcional que o apresentava como um eixo de definitiva integração simbólica da Hispânia, inserindo-a plenamente no circuito espiritual e cultural do Ocidente latino. A *romanitas* operava, portanto, como linguagem política, idioma comum desse espaço cristão, permitindo hierarquizar povos, práticas e formas de poder. Aqueles que se conformavam a seus valores eram incluídos como parte legítima da Cristandade latina. Os que dela se afastavam eram marcados como periféricos, bárbaros ou incompletamente cristãos, definindo assim, fronteiras valorativas em relação aos

contexto, os Trava galegos passaram a apoiar Afonso Henriques, filho de Teresa e de Henrique de Borgonha, cuja vitória na batalha de São Mamede, em 1128, consolidaria a autonomia do Condado de *Portucale*.

ditames da *ecclesia* romana, enunciadora dos valores e modelos aplicados como capital simbólico, legitimador de hegemonias.

Peregrinação, memória e espaço no Livro V do Codex Callixtinus

O Livro V do *Codex Calixtinus* constitui uma peça central para a compreensão das dinâmicas simbólicas que estruturam o fenômeno jacobeu no século XII. Tradicionalmente lido como guia de peregrinação, o texto revela-se, sob exame historiográfico mais atento, um dispositivo de ordenação cultural que articula geografia, santidade, alteridade e centralidade eclesial em um mesmo regime discursivo.

À luz desse quadro, a questão da datação da obra deve ser abordada de forma crítica considerando-se a condição dos agentes sujeitos à intervenção na redação da obra. A elevação do Papa Calisto II à dignidade papal em inícios de 1119, a necessidade de fugir da sua Sé em fins deste ano e seu retorno a Roma em 1121, dão-nos algumas pistas sobre o início da escrita da obra; um lapso que se alargaria ao considerarmos uma epístola de encaminhamento do Codex, datada de 13 de janeiro em Latrão, portanto, de 1123, quando a obra já estava pronta. O que, à data de sua morte em dezembro de 1124, nos ofereceria um limite definitivamente conclusivo de sua redação.[8]

Porém, entendemos ser mais plausível considerarmos outros aspectos ligados à sua autoria, pois o *Codex*, ainda que seja atribuído na sua maior parte ao Papa Calisto II (1119-24), e que refira, em outras partes do Codex, a sua vocação providencialista, manifesta desde a juventude, para ajuntar informações sobre a vida de São Tiago Apóstolo, cujos escritos resistiriam a todas as intempéries possíveis. O Livro V dispõe de referências expressas no título de alguns capítulos, que o confirmam como autor, como na sua apresentação, *"argumento do santo Papa Calisto,* também no *capítulo II, que trata das jornadas do caminho"* e no capítulo VI, *"dos bons e maus rios encontrados no Caminho de Santiago, Papa".* Mas, no *capítulo*

[8] FERNANDES, Fátima Regina. Tradução do *Livro V do Liber Sancti Iacobi, Codex Calixtinus*. *In:* FERNANDES, Fátima Regina; NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa (org.). *A Caminho de Santiago:* tradução e estudos do Guia do Peregrino. Goiânia: Tempestiva, 2026. p. 13-16.

V, "dos nomes de alguns que repararam o caminho de Santiago", o autor seria *Aymeric,* e por fim, no capítulo *IX, "da excelência da cidade e basílica de Santiago, Apóstolo da Galicia, Calisto, Papa e Aymeric", Chanceler*.[9] Pelo que podemos concluir tratar-se do Códice e, por decorrência, o seu livro V, que trata do Apóstolo São Tiago, de uma obra que teria sido resultado de uma vivência em parceria destas duas individualidades. Mais que isso, o resultado de um processo coletivo de um grupo de clérigos da cúpula da Cristandade latina, que construíam, de forma coesa, um mesmo projeto reformador da Igreja, centralizado por modelos cluniacenses.[10] Foi sujeito a interpolações posteriores à morte do pontífice, sob a pena do Cardeal Aymeric Picaud ou mesmo do Arcebispo de Compostela, Diego Gelmirez, um dos destinatários do códice, já empossados em suas funções a partir de 1120 e, portanto, partícipes diretos dos eventos e posicionamentos papais, a quem o Papa Calisto autorizava a promover as correções cabíveis, tarefa adequada a um forte apoiante da iniciativa de oficialização do Caminho. Trata-se, portanto, de uma obra produzida no interior das redes diplomáticas, políticas e espirituais do pontificado calistino, cuja coesão revela a continuidade de um projeto reformador, que sendo obra de vida do Papa Calisto II, seria oficialmente outorgada em 1123 no I Concílio de Latrão, um ano antes de sua morte.

O Livro V estrutura a descrição do Caminho de Santiago por meio de uma retórica de tensão característica da literatura de peregrinação medieval, na qual a experiência do deslocamento é construída simultaneamente como provação e, por fim, como itinerário de aperfeiçoamento espiritual. Em um primeiro momento, o texto assume um tom marcadamente dissuasório, enfatizando os perigos, as adversidades materiais e os inconvenientes da jornada. Tal abordagem mobiliza uma crítica à *rusticitas*, entendida, não apenas como registro etnográfico, mas como categoria moral que estabelece hierarquias simbólicas entre centro e periferia,

[9] FERNANDES, Fátima Regina. Tradução do *Livro V... op. cit.,* p. 16-18.
[10] DÍAZ Y DÍAZ, Manuel C.; GARCÍA PIÑEIRO, María Araceli; ORO TRIGO, Pilar del. *El Códice Calixtino de la Catedral de Santiago*: estudio codicológico y de contenido. Santiago de Compostela: Centro de Estudios Xacobeos, 1988. p. 189-191.

civilização e incultura, ortodoxia e marginalidade, em consonância com uma visão cristã do mundo que opõe o ordenamento urbano ao espaço percebido como inculto ou marginal.

Essa estratégia discursiva contribui para a construção de uma geografia moral, na qual o percurso do peregrino se inscreve em um movimento de passagem do desordenado ao ordenado, do profano ao sacralizado. O deslocamento físico assume, assim, um valor pedagógico e disciplinador, ecoando concepções amplamente difundidas na espiritualidade medieval acerca da peregrinação como prática penitencial e como forma de ascese em movimento, cujo percurso é pedagogia corporal e transformação moral. Vale retomar a definição de peregrinação de Alphonse Dupront, uma terapia conseguida através do espaço.[11]

> The pilgrim committed himself or herself to the "therapy of distance" by recognizing that what he or she wished for was not to be had in the immediate environment. Distance could symbolize unsatisfied needs, so that, as Dupront continues, "le pelerinage demeure essentiellement depart": pilgrimage remains essentially the act of leaving. But distance is there to be overcome; the experience of pilgrimage activates a yearning for intimate closeness. For the pilgrims who arrived after the obvious "therapy of distance" involved in long travel found themselves subjected to the same therapy by the nature of the shrine itself.[12]

O espaço atravessado pelo peregrino é representado como território ambivalente: simultaneamente necessário à salvação, mas potencialmente desordenado. Tal representação reforça aquilo que Le Goff identificou como a construção medieval de geografias simbólicas, nas quais o deslocamento físico corresponde a uma pedagogia espiritual.[13]

Nesse sentido, a peregrinação opera como prática de transformação, na qual o corpo do peregrino é submetido à disciplina do caminho, enquanto a experiência espacial reconfigura suas disposições mentais e espirituais, e o texto do Livro V

[11] DUPRONT, Alphonse. Pèlerinages et lieux sacrés. *In: Mélanges en l'honneur de Fernand Braudel*. Toulouse: Privat, 1973. v. 2, p. 189-206. p. 190.
[12] BROWN, Peter. *The cult of the saints:* its rise and function in Latin Christianity. Chicago: University of Chicago, 1981. p. 87.
[13] LE GOFF, Jacques. *A Civilização do Ocidente Medieval*. Lisboa: Estampa, 1983.

roteiriza as formas ortodoxas de experienciação desta transformação autorizada e desejável.

Assim, enquanto os de Poitou são considerados civilizados, o contraponto é trazido pelo exemplo das populações de Saintes, identificadas na obra como rústicos, devido ao seu idioma.[14] Neste local teria se desenvolvido a evangelização de Santo Eutrópio, onde o santo seria martirizado, surrado com varas pelo povo de Saintes, queimado e açoitado até a morte pelos locais, incapazes de sucumbir à pregação do amor, sendo, por isso, taxados como bárbaros, tal como os gascões rústicos e o povo de Bayona, cuja língua rústica se somaria à ferocidade dos hábitos, um ambiente natural ríspido, uma paisagem silvestre, em suma: "são ferozes e a terra em que vivem é feroz, silvestre e bárbara".[15] Neste discurso, o meio natural emularia a natureza humana que o habitava.

Tal como os bascos, os navarros são rotulados no mesmo nível de subdesenvolvimento, que se pautava pela sua comida, trajes e língua: suas roupas são identificadas como rústicas, além de praticarem hábitos de alimentação e repouso condenáveis, inadequados, segundo o autor, mas especialmente a sua linguagem seria completamente bárbara. O que se pode compreender por seu dialeto não corresponder a nenhum tronco latino/românico, sendo de destacar o preconceito linguístico que desconsiderava o que não fosse conhecido ou legitimizado pela autoridade emissora da voz escrita, oficial. E completa: "diferentes de todos os demais em costumes e modos de ser",[16] sustentando essa crítica, inclusive, na descrição de práticas sexuais consideradas promíscuas que seriam comuns aos povos dessa região. Uma opinião que buscaria ainda, na origem destas populações, as bases antropológicas de seu subdesenvolvimento cultural, pois, segundo o autor, os navarros do século XII descritos seriam descendentes de escoceses que teriam servido Carlos Magno, mas que teriam promovido ações condenáveis de roubo e mesmo limpeza étnica das populações autóctones, acabando por permanecerem nessa região.

[14] FERNANDES, Fátima Regina. Tradução do *Livro V... op. cit.,* p. 24.
[15] *Ibidem.* p. 25.
[16] *Ibidem.* p. 27.

O tom suaviza quando se fala das terras de Burgos e Castela, farta em riquezas (ouro) e pão, em contraponto à natureza humana dos que as habitam, marcada pela corrupção. E quando se passa à Galiza, observa-se a mesma linha de raciocínio descritivo: natureza abundante e pródiga, ouro e prata disponíveis, e principalmente devido aos tesouros sarracenos arrebanhados, não por conquista e ou trabalho de seu povo. Segundo o autor, seus habitantes se assemelham aos galos, porém, são rebeldes, irascíveis e muito conflituosos.[17]

Assim, na lógica de elaboração de uma hierarquia civilizacional, segundo modelos e critérios válidos da *romanitas* para os agentes produtores deste discurso oficial, quanto mais elaborada a linguagem, hábitos e habilidades sociais de um povo, mais distante da barbárie. Porém, vai além disso, pois na decorrência deste raciocínio percebe-se uma proposta incorporada da existência antropológica de uma relação biunívoca entre ambiente natural e perfeição de caráter. Assim, quanto mais rica a terra, maior a corrupção de seus habitantes, apesar de seu nível de complexidade das regras sociais e éticas. Faltava-lhes o lustro da conversão convicta? Seriam cidadãos, mas ainda não plenamente cristãos? Um questionamento que os ditos povos mais rústicos dispensavam, pois estariam, segundo a sua descrição, em forma bruta, não lapidada, moldados principalmente pela natureza do seu meio natural, inóspito e rude, o que revela uma ontologia moral do espaço.

A crítica depreciativa a navarros, bascos, gascões e outros grupos periféricos não é mera etnografia. Anguita Jaén argumenta que tais representações são parte de um repertório de construção identitária que associa barbarismo à alteridade política e cultural e aproxima-se de uma etnogênese em relação aos bascos.[18] Uma construção de alteridade que refletiria os mecanismos de exclusão simbólica, produtores de hierarquias culturais.

As categorias de *rusticitas* linguística, moral e corporal operam não apenas para descrever diferenças, mas para produzir genealogias de pertencimento à comunidade cristã normativa. Navarros são bárbaros porque não assimilam as

[17] FERNANDES, Fátima Regina. Tradução do *Livro V... op. cit.,* p. 28.
[18] ANGUITA JAÉN, José María. El primer relato sobre el origen de los vascos: *Iulius Caesar ut traditur* (Liber Sancti Iacobi 5.7). *Anuario de Estudios Medievales*, v. 51, n. 2, p. 497-531, 2021.

formas linguísticas e culturais promovidas pela igreja romana e esse desapreço classificatório embute uma função política explícita de subordinar ou excluir o que é diferente do modelo proposto. Uma lógica própria de uma antropologia da alteridade que articula linguagem, hábitos e meio natural na produção de distinção simbólica.[19] Tal como Le Goff já havia destacado que a construção do Ocidente medieval envolveu sistematizações simbólicas profundas; aqui o *Livro V* é um exemplo paradigmaticamente textual dessa construção.[20]

O *Livro V* do *Codex Calixtinus* merece ser compreendido como dispositivo político-cultural inscrito em uma conjuntura de transformação profunda das estruturas de autoridade na Cristandade ocidental, funcionando, assim, como texto central na institucionalização do culto jacobeu.

O Caminho seria construído pelo discurso que o descreve. A enumeração de rotas, santuários e relíquias constitui uma cartografia sacralizante. Como observa Nora,[21] os lugares de memória emergem quando a experiência coletiva necessita de fixação simbólica. Compostela é produzida como tal lugar. A monumentalidade arquitetônica é apresentada como evidência material da vitória da ordem cristã sobre a dispersão do caminho. Ela não é apenas edifício, é arquivo litúrgico e memorial ativo da presença apostólica, transformando Compostela em polo estruturante da *Christianitas*.

É consenso dentre a historiografia que a mobilidade na Idade Média é constitutiva de uma Cristandade pautada pela circulação,[22] não apenas de peregrinos, mas de saberes, estruturas institucionais e modelos de santidade. O *Livro V* participa desse regime de circulação ao estabelecer rotinas, rituais e expectativas que extrapolam o local e o temporal.

Um dos aspectos mais relevantes do Livro V é a forma como ele inscreve o espaço hispânico no projeto mais amplo de unidade da *Christianitas*. Longe de ser

[19] ANGUITA JAÉN, José María. El primer relato... *op. cit.*
[20] LE GOFF, Jacques. *A civilização do Ocidente medieval... op. cit.*
[21] NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. *Projeto História*, São Paulo, n. 10, p. 7-28, dez. 1993.
[22] CAUCCI VON SAUCKEN, Paolo; CASTIÑEIRAS, Manuel (org.). *Santiago de Compostela*: caminos del saber, del andar y del creer. Santiago de Compostela: Turismo de Galicia, 2023.

concebida como periferia, a Hispânia é apresentada como território estratégico de articulação da Cristandade ocidental, capaz de integrar fluxos de peregrinos, narrativas sagradas e práticas devocionais provenientes de diferentes regiões do além-Pirinéus. O Caminho de Santiago emerge, desse modo, como um instrumento de coesão espiritual e cultural, reforçando a ideia de uma Cristandade construída por meio da circulação e da mobilidade.

A centralidade atribuída às relíquias dos santos reforça esse processo de sacralização do espaço e do tempo quando o texto enfatiza o poder das relíquias, não apenas enquanto objetos de veneração, mas como mediadores eficazes da presença do sagrado no mundo. As curas e libertações associadas a essas relíquias inscrevem-se em uma tradição hagiográfica na qual o milagre opera como sinal de legitimidade da santidade e como linguagem simbólica capaz de traduzir o poder divino em termos socialmente inteligíveis. Tal perspectiva aproxima-se de interpretações que destacam a função social do culto dos santos e sua capacidade de estruturar comunidades de devoção.

As relíquias de santos são mapeadas no oitavo capítulo do Livro V, durante o qual são trazidas discussões inusitadas sobre a autenticidade de algumas delas, assim como o furto das mesmas e seus limites teológicos, indicando casos em que os vestígios sagrados seriam simplesmente inamovíveis, apesar dos esforços alimentados pela ganância humana. Um caso paradigmático seria o de Santo Egídio, em Nimes, cujas relíquias sofriam questionamento de validade por parte de monges de outra localidade, Chamaliéres-sur-Loire, alegadamente guardiães das verdadeiras relíquias.[23] Assim como São Leonardo de Limoges, que sofria competição do povo e clérigos de Corbigny, que, alegadamente, deteriam a posse dos restos mortais do verdadeiro santo.[24] Em ambos os casos a autoridade do autor trazia o veredito da disputa, demonstrando onde haveria erro e falsidade no culto de relíquias produzidas exclusivamente pela ganância humana, num meio pejado de um verdadeiro mercado de relíquias falsas. Caberia à autoridade eclesiástica, então, a denúncia de irregularidades promovida sobre os objetos de devoção sagrados e

[23] FERNANDES, Fátima Regina. Tradução do *Livro V... op. cit.,* p. 30-33.
[24] *Ibidem.* p. 34-35.

sua fidedignidade. Uma preocupação explícita com a autenticidade das relíquias, cuja regulação promovida pelos agentes eclesiásticos transforma a santidade em fenômeno socialmente mediado.[25]

A denúncia de fraudes demonstra consciência sobre o risco de banalização do sagrado. A autoridade textual intervém para garantir legitimidade. Observa-se aqui um mecanismo disciplinar coerente com a reforma eclesiástica.

Existe também, na descrição contida no Livro V, um perfil dos milagres promovidos pelos santos do Caminho, que deve ser considerado em relação ao espaço no qual suas trajetórias se desenrolaram, onde alcançaram seu ápice, o martírio, ou, ainda, onde foram descobertas partes dos seus corpos no Caminho francês, em cujas terras o processo de lutas contra os inimigos da fé e ideologia cristã gerava muitos cativos, um universo exponencialmente ampliado pela simultânea participação de suas populações nas Cruzadas do Oriente. São Leonardo de Limoges, libertador de cativos que se materializava em visitação aos que o invocavam, exclusivamente nos calabouços do além-mar Mediterrâneo, tal como Santo Eutrópio, cujos ex-votos abarrotavam os arredores das igrejas onde eram cultuados com objetos de seu aprisionamento, correntes, cepos, argolas, dentre outros tipos de grilhões. As relíquias operam como dispositivos de poder, o mero contato com elas promove a cura, libertação de cativos e consolidação de comunidades. Em um contexto marcado pelas Cruzadas do Oriente e Reconquista, o milagre libertador assume forte ressonância política e simultaneamente o sagrado legitima a luta cristã.

Circulação, unidade cristã e translatio *cultural*

Outro aspecto em destaque é o entrecruzamento de hagiografias que evocam missionários atuantes no Oriente, integrados ao espaço da latinidade, revelando a amplitude geográfica e cultural do *Codex Calixtinus* e a existência de uma rede

[25] VAUCHEZ, André. *La espiritualidad del Occidente medieval (siglos VIII-XII)*. Madrid: Cátedra, 1985. p. 121-125.

transregional de santidade.[26] Esse movimento evidencia a circulação de modelos de santidade, práticas devocionais e narrativas religiosas entre Oriente e Ocidente, relativizando fronteiras simbólicas ou espirituais demasiado rígidas e reforçando a ideia de uma Cristandade medieval caracterizada pela mobilidade, pela transferência cultural e pela construção compartilhada da memória sagrada. Uma *translatio* não apenas de relíquias, mas de modelos espirituais.

Esse fenômeno deve ser compreendido como processo de transferência cultural, no qual práticas, narrativas e símbolos circulam e se reconfiguram, reforçando a coesão da *Christianitas* sem eliminar sua pluralidade.

Santos, Apóstolos, heróis de outras épocas e espacialidades se encontram nesta obra, presentificados em um processo de horizontalidade temporal simbólica que a peregrinação proporcionava a Caminho de Compostela. O passado é atualizado no presente do culto e na experiência do peregrino.[27] A justaposição de mártires apostólicos, heróis carolíngios e santos regionais produz uma horizontalidade retórica do tempo sagrado. A memória não é mera recordação, mas, atualização construtora de identidade cristã.

Podemos destacar o caso de Santo Eutrópio, cujo martírio fora encontrado num martirológio em Constantinopla pelo Papa Calisto II, que o traduziu do grego, inserindo-o no Livro V. Esse extenso relato oferece um reforço da vocação dos espaços latinos, francos, de participar de um plano maior de salvação que vinha do Oriente e cujos eventos se desenrolam entre a Pérsia e Saintes, no século I da era cristã. Se trata de um idumeu, convertido ao judaísmo por força da tradição e dominação hebraica, que, testemunhando o Sermão da Montanha e milagres promovidos por Cristo – a multiplicação dos pães e peixes e a ressuscitação de Lázaro – se converteria em cristão. Pela sua origem, transitava na Corte de Herodes Antipas, onde soubera dos trâmites para orquestrar a morte de Jesus Cristo, tendo avisado os apóstolos, ficando próximo de Simão e Tadeu, evangelizadores da Pérsia,

[26] Conservando-se o alerta de Peter Brown: "*Translations-the movement of relics to people-and not pilgrimages-the movement of people to relics-hold the center of the stage*." BROWN, Peter**.** *The Cult of the Saints... op. cit.,* p. 88.
[27] GUENÉE, Bernard. *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval*. Paris: Aubier-Montaigne, 1980. p. 346-350.

assim como de Pedro em Roma e de seu sucessor Clemente à frente dos apóstolos, de quem receberia a designação de converter a Gália. Esta designação teria levado Eutrópio à Saintes, onde encontraria o seu martírio e onde seus restos mortais seriam objeto de culto.[28]

De leste a oeste, o Caminho de Santiago abrigava vários mártires, santos apostólicos, como Maria Madalena e Eutrópio, que dividiam legitimidade e atemporalidade nesta dimensão do sagrado com Rolando e os santos mártires de Carlos Magno do século VII, cujas hastes das lanças dos guerreiros ainda floriam na Marca de Hispânia no século XII.[29] Essa horizontalidade temporal e espacial aproxima-se da discussão sobre a construção textual da Cristandade latina enquanto projeto identitário, não como entidade geopolítica unitária, mas como um fluxo de repertórios simbólicos interconectados que revela uma Cristandade definida pela circulação.

O Caminho de Santiago, nessa perspectiva, não é apenas rota, mas também um eixo de uma rede narrativa que articula memórias, práticas devocionais e relações de autoridade. Ao descrever santos espalhados por diferentes regiões, o *Livro V* participa da construção de um imaginário europeu compartilhado, ainda que hierarquizado e normativo.

O Livro V insere Compostela nesse projeto, colocando-a como centro apostólico equivalente a Roma ou Jerusalém. A chegada ao centro do culto jacobeu é apresentada como culminância escatológica do itinerário, instaurando um contraste estrutural com a rusticidade inicial do percurso.

Na retórica da peregrinação a basílica de São Tiago é o clímax do Caminho

Em complementariedade com essa parte inicial, a narrativa culmina na descrição física, tanto da cidade como da catedral de Santiago de Compostela, apresentada como síntese monumental do Cristianismo urbano medieval. As

[28] FERNANDES, Fátima Regina. Tradução do *Livro V... op. cit.,* p. 37-44.
[29] RUCQUOI, Adeline. Carlomagno, cruzado y peregrino. *In:* CAUCCI VON SAUCKEN, Paolo; CASTIÑEIRAS, Manuel (org.). *Santiago de Compostela:* caminos del saber, del andar y del crer. Actas del XII Congreso Internacional de Estudios Jacobeos. Santiago de Compostela: Turismo de Galicia, 2023. p. 233-247.

medidas e proporções do sagrado estão contidas na cidade, desde as suas sete portas até o Paraíso da cidade e o átrio onde se desenrola o comércio de produtos aos peregrinos.

A construção da Catedral, que se inicia em 1078 sob o reinado de Alfonso VI, levando 44 anos para se encerrar no ano de 1122,[30] coincidiu, portanto, com tempo da redação do *Codex Calixtinus*, o que manifesta o empenho desenvolvido em muitas frentes – material, escrita, mas também política e eclesiástica – para integrar este espaço de periferia, no projeto unificador de Cluny, de uma Cristandade românica. Um *locus* sagrado que não se impõe apenas como realização arquitetônica, mas como espaço total, no qual convergem liturgia, memória, poder e sacralidade. Nesse sentido, o edifício funcionava como marcador visível da vitória da ordem cristã sobre a dispersão do caminho, encarnando o ideal de centralidade que estrutura a cidade medieval enquanto núcleo religioso, político e simbólico. A exaltação do espaço catedralício dialoga, assim, com interpretações historiográficas que compreendem a cidade medieval como lugar privilegiado de mediação entre o humano e o divino.[31]

A descrição dos *topoi* e *imagos* contidos em cada uma das portas da Basílica, que aufere a dignidade arcebispal de Mérida,[32] demonstra bem a necessidade de compreensão deste projeto em seu conjunto, a partir de uma linguagem mística evangelizadora e plena de simbolismos legitimados pela espiritualidade cluniacense, românica, que se oferecia ao público dos peregrinos e crentes em geral.

Acompanhemos a descrição proposta no capítulo nove do Livro V, na sequência em que se apresenta, começando pela porta setentrional, porta francesa, ao norte, depois parte da fachada da Azabacheria. Nas colunas e tímpano, um dos elementos mais destacáveis é o *Pantocrátor* na Mandorla, rodeado pelos tetramorfos, assim como a Anunciação[33] que põem em destaque a dimensão

[30] FERNANDES, Fátima Regina. Tradução do *Livro V... op. cit.,* p. 54.
[31] CASTIÑEIRAS, Manuel. La Catedral medieval. La dilatada historia de la obra románica y su epólogo bajomedieval. *In*: YZQUIERDO PEIRÓ, Ramón (ed.). *La Catedral de los Caminos*: Estudios sobre Arte e Historia. p. 241-383. p. 281.
[32] FERNANDES, Fátima Regina. Tradução do *Livro V... op. cit.,* p. 54.
[33] *Ibidem.* p. 47-48.

escatológica, missional e salvadora de Cristo, cujo triunfo, juízo e transformação ulterior seria demarcada na expectativa de seu retorno. Alguns elementos complementares de validação veterotestamentária e apostólica reforçam esse sentido profético.

A descrição da porta meridional, ao sul, que centra a fachada das Pratarias, a mais coesa em relação ao Codex, consegue transmitir a sua riqueza e complexidade, cujo foco parece-nos centrar em outro momento da mensagem evangelizadora, a vida e Paixão de Cristo. Nela, estão as representações da visitação dos Reis Magos à criança divina, enfocando na dimensão humana, terrena, de Cristo, assim como as tentações a que fora sujeito pelos demônios – aquele que é reconhecido e representado como o Leão de Judá.[34] Acompanha essa linguagem centrada na dimensão terrena a presença de elementos que representam a diversidade da natureza, nesta lógica cristã, criada pela ação divina.

Em seguida se descreve a porta ocidental, "a maior e mais bonita" segundo o autor, que receberia o Pórtico da Glória do Mestre Mateo,[35] c. 1188, e que nos séculos XVII e XVIII sofreria alterações, sendo hoje conhecida como a porta da fachada do Obradoiro. Nela, teriam sido adicionados "homens, mulheres, aves, santos, anjos, flores e ornamentos de toda natureza" cuja grandiosidade, segundo o autor, não poderia caber em sua descrição. O admirável universo de elementos em coesão trazia a memória imagética da Transfiguração de Cristo no próprio Deus, no Monte Tabor, entendida como uma síntese da dimensão humana e divina de Cristo.[36]

A catedral dispunha, assim, de uma dimensão escolástica, que traduzia em pedra uma coesão dinâmica da mensagem evangelizadora através de suas partes, como os pórticos, tímpanos, colunas, capitéis, cujo conteúdo imagético intencionalmente construído e representado, a partir de temas, sínteses de matriz

[34] FERNANDES, Fátima Regina. Tradução do *Livro V... op. cit.,* p. 49-50.
[35] YZQUIERDO PEIRÓ, Ramón. Revalorizando al Maestro Mateo: últimos descubrimientos y propuestas museísticas. *In:* CAUCCI VON SAUCKEN, Paolo; CASTIÑEIRAS, Manuel (org.). *Santiago de Compostela: caminos del saber, del andar y del crer. Actas del XII Congreso Internacional de Estudios Jacobeos*. Santiago de Compostela: Turismo de Galicia, 2023. p. 119-149.
[36] FERNANDES, Fátima Regina. Tradução do *Livro V... op. cit.,* p. 50.

escatológica cristã, num contexto especialmente vocacionado a uma conversão através da peregrinação.

O que se segue na narrativa da descrição dos elementos compósitos da basílica conduz a uma interiorização cada vez mais profunda, uma verticalização em relação ao centro e ápice de sacralidade: o altar mor e a arca que contém as relíquias do santo apóstolo Tiago. A decoração trazia as oito virtudes, na forma feminina, que correspondiam aos frutos do Espírito Santo a serem reconhecidos na vida de cada um dos receptores humanos desta mensagem. A decoração reproduzia uma estratigrafia do sagrado representada em níveis hierarquizados: na base da arca, autoridades veterotestamentárias que davam validação profética e histórica à toda a escatologia salvífica, Moisés, Abraão, Isaque e Jacó. Acima deles os doze apóstolos, sobre os quais estariam os quatro evangelistas e, acima de tudo, a Trindade.[37]

A progressão descritiva – das portas ao altar-mor – configura uma dramaturgia espacial. O peregrino é conduzido da dispersão exterior à concentração sacramental nas relíquias do Apóstolo. O edifício funciona como dispositivo de memória cultural em que a estratificação iconográfica (patriarcas, apóstolos, evangelistas, Trindade) traduz em pedra a economia salvífica.

Essa arquitetura escolástica constitui uma gramática visual da fé. O espaço urbano, litúrgico e narrativo converge para uma centralidade apostólica que legitima Compostela como eixo da *Christianitas.*

A dignidade da Igreja convertida em sede de um Arcebispado no extremo Ocidente da Cristandade teria equivalências na qualidade dos seus cônegos, seguidores da Regra de Santo Isidoro, referência de autoridade intelectual e religiosa hispana. Os 72 cônegos que ali serviam estavam em conformidade com o número dos discípulos de Cristo, reforçando a simbologia fortemente apostólica da casa de um apóstolo ilustre. Já as liturgias eram exclusivamente celebradas pelos altos dignitários da hierarquia eclesiástica, como convinha a uma Sé Arcebispal: bispos, arcebispos, cardeais ou papas teriam essa dignidade. Acrescenta-se que, correntemente, haveria sete cardeais na Basílica para o atendimento dos serviços

[37] FERNANDES, Fátima Regina. Tradução do *Livro V... op. cit.,* p. 50.

litúrgicos. E o autor resume: "Esta dignidade, pois, que tem a catedral de Santiago de acordo com os bons costumes, ninguém deve retirá-la, em respeito ao Apóstolo".[38]

Resta-nos concluir, com a importante referência, de que o Livro V detinha em si a dignidade de uma relíquia e, por isso, deveria ser levado ao longo do Caminho, dispondo de atributos de proteção, imunidade e salvo conduto de trânsito seguro, assegurada pelo próprio Apóstolo São Tiago.

Considerações finais

O *Livro V* do *Codex Calixtinus* transcende sua função aparente de guia de peregrinação. Ele constitui um mecanismo de ordenação simbólica do mundo cristão medieval. Ao articular alteridade e centralidade, memória e mobilidade, monumentalidade e santidade, o texto performa a própria ideia de Cristandade.

A peregrinação é, aqui, uma prática de formação identitária e produção de espaço sagrado, no qual a catedral emerge como lugar de memória, integrando arquitetura, liturgia e narrativa. As relíquias tornam-se objeto de regulação simbólica e a hagiografia transversal projeta Compostela no centro de uma Cristandade interligada.

O que emerge, por fim, é um projeto textual profundamente articulado com as dinâmicas sociais, políticas e religiosas do início do século XII que, ao combinar mobilidade, memória e autoridade, participa ativamente na construção de um espaço entendido por meio de narrativas, ritualizado por corpos e perpetuado pela memória como sagrado.

Sagrado vira o caminho, a cidade, a basílica, as relíquias e até mesmo o livro V do Peregrino contido no Codex Calixtinus. Essa é uma obra que atravessa os séculos servindo de referência a um movimento perene e intenso de peregrinação ininterrupta, expressão de uma mobilidade voluntária que desafia a compreensão contemporânea deste fenômeno social. Ela simboliza a torrente de peregrinos rumo às relíquias do Apóstolo São Tiago, em Compostela.

[38] FERNANDES, Fátima Regina. Tradução do *Livro V... op. cit.,* p. 53.

O destaque inicial, concedido nesta reflexão a alguns aspectos políticos, culturais e religiosos que motivariam a oficialização da rota jacobéia através de um livro que deveria mapear trajetos seguros, ainda que imbuídos de cosmovisões e visões ideologizadas, justifica-se na gênese da validação do movimento no século XII. O que nos surpreende, porém, é a longuíssima continuidade deste movimento; um chamado que, há nove séculos, continua nos convidando à introspecção realizada em movimento, uma peregrinação que traduz a metáfora da própria vida. O *locus* de onde iniciamos esta viagem não importa, mas sim como encaramos esta jornada que se volta para o interior da existência humana em sua relação com o transcendente a partir de experiências medievais que ainda nos tocam em nossos dias. Assim, caberá a nós, peregrinos do século XXI, entendermos as razões que nos levam a partir, caminhar, orar, meditar e buscar aperfeiçoamento, numa rota que une as singularidades individuais mais diversas num mesmo movimento transformando o caminho de Santiago na própria essência de uma *Universitas* dinâmica, em movimento, metáfora da própria vida humana.

Artigo recebido em 22/06/2026.
Artigo aceito em 03/08/2026.

DA MISERICÓRDIA À PENA DE MORTE: O EPISÓDIO DA MULHER ADÚLTERA NA POLÊMICA ANTI-HERÉTICA DO SÉCULO XIII

FROM MERCY TO CAPITAL PUNISHMENT: THE EPISODE OF THE WOMAN CAUGHT IN ADULTERY IN THIRTEENTH-CENTURY ANTI-HERETICAL POLEMICS

Patrícia Antunes Serieiro
Universidade de São Paulo
patriciaseri@yahoo.com.br

Resumo: Tradicionalmente reconhecida como expressão de misericórdia, a perícope da mulher adúltera (Jo 8:1-11) foi utilizada nos tratados de refutação das heresias no século XIII para legitimar a pena de morte de criminosos e, em especial, hereges. Este artigo analisa as interpretações dadas à passagem na polêmica entre católicos e grupos considerados heréticos, como os valdenses e os cátaros, no contexto de repressão anti-herética e de disputas em torno da verdadeira Igreja cristã. Para tanto, são examinados os capítulos que discutem a pena capital das seguintes obras: o *Liber antiheresis*, atribuído ao teólogo e gramático Everardo de Bethune; a *Disputatio inter catholicum et paterinum hereticum*, atribuída a um laico lombardo de nome *Georgius*; e, por fim, a *Summa adversus Catharos et Valdenses*, do frade dominicano Moneta de Cremona. O estudo demonstra que esses autores deslocaram a ênfase tradicional da misericórdia para a justiça, contribuindo para a fundamentação bíblica e a teológica da pena capital.
Palavras-chaves: Mulher adúltera; Pena de morte; Polêmica anti-herética.

Abstract: Traditionally recognized as an expression of mercy, the pericope of the adulterous woman (John 8:1–11) was employed in thirteenth-century anti-heretical treatises to legitimize the death penalty for criminals and, especially, heretics. This article analyzes the interpretations of the passage advanced in the controversy between Catholics and groups regarded as heretical, such as the Waldensians and the Cathars, within the broader context of anti-heretical repression and disputes over the identity of the true Christian Church. To this end, it examines the chapters dealing with capital punishment in the following works: the *Liber antiheresis*, attributed to the theologian and grammarian Everard of Bethune; the *Disputatio inter catholicum et paterinum hereticum*, attributed to a Lombard layman named Georgius; and the *Summa adversus Catharos et Valdenses* by the Dominican friar Moneta of Cremona. The study demonstrates that these authors shifted the traditional emphasis from mercy to justice, thereby contributing to the biblical and the theological justification of capital punishment.
Keywords: Adulterous Woman; Death Penalty; Anti-heretical Polemic.

> E cada um voltou para sua casa. Jesus foi para o monte das Oliveiras. Antes do nascer do sol, já se achava outra vez no Templo. Os escribas e os fariseus trazem, então, uma mulher surpreendida em adultério e, colocando-a no meio, dizem-lhe: "Mestre, esta mulher foi surpreendida em flagrante delito de adultério. Na Lei, Moisés nos ordena apedrejar tais mulheres. Tu, pois, que dizes?" Eles assim

> diziam para pô-lo à prova, a fim de terem matéria para acusá-lo. Mas Jesus, inclinando-se, escrevia no chão com o dedo. Como persistissem em interrogá-lo, ergueu-se e lhe disse: "Quem dentre vós estiver sem pecado, seja o primeiro a lhe atirar uma pedra!" Inclinando-se de novo, escrevia no chão. Eles, porém, ouvindo isso, saíram um após o outro, a começar pelos mais velhos. Ele ficou sozinho e a mulher permanecia lá, no meio. Então, erguendo-se, Jesus lhe disse: "Mulher, onde estão eles? Ninguém te condenou?" Disse ela: "Ninguém, Senhor". Disse, então, Jesus: "Nem eu te condeno. Vai, e de agora em diante não peques mais.
>
> (João 8:1-11)[1]

Introdução

O episódio da mulher adúltera narrado em João 8:1-11 é uma das passagens bíblicas mais famosas do Novo Testamento, conhecida por seu apelo à misericórdia.[2] Paradoxalmente, ele foi empregado em tratados de refutação das heresias para legitimar a pena de morte de criminosos, incluindo os hereges incorrigíveis. Este artigo analisa o uso da perícope joanina na polêmica anti-herética do século XIII, argumentando que a mudança de sua ênfase tradicional na misericórdia para a legalidade da pena de morte se insere em um contexto marcado pelo endurecimento das perseguições aos grupos considerados heréticos e pelo fortalecimento da justiça pública. Desse modo, os polemistas católicos contribuíram para a elaboração de uma fundamentação bíblica e teológica para o caráter lícito da coerção e da pena capital.

De um modo geral, os comentadores que se debruçaram sobre a passagem joanina ao longo dos séculos interpretaram-na como um exemplo de misericórdia no qual os cristãos, à semelhança de Cristo, deveriam se espelhar: "Este chamamento

[1] BEUTLER, Johannes. *Evangelho segundo João*: comentário. Tradução de Johan Konings. São Paulo: Edições Loyola, 2015. p. 214-215.

[2] Do ponto de vista da crítica textual, a perícope da mulher adúltera apresenta problemas de autenticidade. Sua presença não é atestada nos testemunhos gregos pelo menos até o século V. Já nas cópias latinas, ela é encontrada na tradição da Vulgata e mesmo na maior parte dos manuscritos anteriores à tradução de Jerônimo. Além disso, algumas versões que mencionam a história não são unívocas em relação ao local exato da passagem no texto joanino, e o estilo do vocabulário do trecho destoa bastante do restante do livro. Tudo isso reforça as suspeitas de uma inserção tardia do episódio no evangelho de João, provavelmente no século IV ou após. Todavia, apesar das dificuldades que circundam a transmissão da perícope, estudos recentes mostram que a história de Jesus e a adúltera remonta aos primeiros séculos cristãos. Por outro lado, tanto os exegetas antigos quanto os contemporâneos reconhecem que sua mensagem converge com a tradição evangélica. BEUTLER, Johannes. *op. cit*., p. 214-215.; O'LOUGHLIN, Thomas. *A Woman's Plight and the Western Fathers*. *In:* KREITZER, Larry J.; ROOKE, Deborah W. (ed.). *Ciphers in the Sand:* Interpretations of The Woman Taken in Adultery (John 7.53-8.11). Sheffield: Sheffield Academic, 2000. p. 83-104. p. 86-87.

se enraíza no comportamento de Jesus, mas também, e principalmente, na constatação de que todos são pecadores".[3] Na literatura patrística, notou-se uma escassa utilização e comentários sobre a perícope. Deve-se a Ambrósio (c. 340-397) e Agostinho (354-430) quase a totalidade dos escritos sobre o episódio.[4] Ambos, sem negarem o pecado da mulher, interpretaram a narrativa como expressão do perdão e da misericórdia.[5] É famosa a fórmula "*misera et misericordia*" (mísera e misericórdia) do bispo de Hipona sobre o momento em que Jesus e a adúltera ficam a sós.

A mensagem extraída da perícope pelos autores patrísticos é retomada na exegese medieval. Entre os intérpretes da narrativa joanina, nesse momento, encontra-se Tomás de Aquino (1225-1274). Em seu comentário sobre o Evangelho de João, *reportatio* de suas aulas ministradas na Universidade de Paris, entre 1270 e 1272, o dominicano, ancorado na interpretação agostiniana do episódio, considerou que Jesus deu prova de justiça e de misericórdia.[6] Diante da intenção perversa dos escribas e fariseus de pô-lo em situação embaraçosa - se absolvesse a mulher por mansidão, estaria violando a Lei Mosaica; se a condenasse, estaria indo contra os seus ensinamentos –, Jesus apelou à justiça em sua totalidade: a lei deveria ser cumprida, porém não por aqueles que a transgredissem.[7] Ao mesmo tempo,

[3] ARNOLD, Matthieu; DAHAN, Gilbert; NOBLESSE-ROCHER, Annie (dir.). *Jean 8, 3-11.* La femme adultère. Paris: Les Éditions du Cerf, 2021. p. 13.

[4] BAUDOIN, Anne-Catherine. Les maris jaloux, censeurs de l'évangile: interprétations et silences patristiques sur la péricope de la femme adultère pardonnée. *In:* ARNOLD, Matthieu; DAHAN, Gilbert; NOBLESSE-ROCHER, Annie (dir.). *Jean 8, 3-11.* La femme adultère. Paris: Les Éditions du Cerf, 2021. p. 45-109.

[5] De acordo com Thomas O'Loughlin, na Epístola 50 (*Ad Studium*), em que faz menção à perícope, Ambrósio, embora reconhecesse que um juiz cristão pudesse ordenar à morte sem receber a excomunhão da Igreja, com base em Romanos 13:4, considerou que ele adotasse uma via mais misericordiosa a exemplo de Cristo no episódio. Afirma o historiador: "Assim, o significado principal da perícope não diz respeito ao adultério, mas à relação entre justiça e misericórdia: a justiça pode condenar legitimamente, mas a misericórdia pode ir além e redimir. Esse ato adicional é digno de louvor, está intimamente ligado à pessoa e à obra de Cristo e é deliberadamente oferecido como exemplo aos cristãos em seus julgamentos na ordem secular". O'LOUGHLIN, Thomas. *op. cit.*, p. 87-88.

[6] Sobre a exegese da perícope feita por Tomás de Aquino, ver: BERCEVILLE, Gilles. Um procès en bonne et due forme. La perícope de la femme adultère lue par Thomas d'Aquin. *In:* ARNOLD, Matthieu; DAHAN, Gilbert; NOBLESSE-ROCHER, Annie (dir.). *Jean 8, 3-11.* La femme adultère. Paris: Les Éditions du Cerf, 2021. p. 111-132.

[7] SANCTI THOMAE DE AQUINO. Super Evangelium S. Ioannis lectura. *In: Corpus Thomisticum*. Editum et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón

preservou a misericórdia. Sendo Ele sem pecado, podendo condená-la, absolveu-a da culpa sem impor-lhe pena e a exortou a não mais pecar.[8]

Algumas razões podem explicar o uso do episódio da mulher adúltera perdoada por Jesus nos tratados de polêmica contra as heresias. Em primeiro lugar, por ser um caso emblemático a respeito da relação entre lei e misericórdia, entre justiça e perdão. Em segundo lugar, e não menos importante, por ser, de acordo com esses escritos, uma das passagens bíblicas utilizadas por grupos considerados hereges, como os cátaros[9] e os valdenses.[10] Eles recorriam à narrativa para mostrar que Jesus veio ao mundo para acabar com perseguições e punições com a morte. Tais dissidentes também se apresentavam como os verdadeiros representantes da *ecclesia* de Cristo, por buscarem viver conforme os valores evangélicos. Isso incluía o rechaço a qualquer forma de violência.

Neste estudo, analisaremos a interpretação que polemistas católicos e grupos considerados hereges, como os valdenses e os cátaros, fizeram do episódio da mulher adúltera. Reunimos três tratados de refutação das heresias compostos na primeira metade do Duzentos: o *Liber antiheresis*, atribuído ao teólogo e gramático Everardo de Bethune (início do século XIII); a *Disputatio inter catholicum et paterinum hereticum*, atribuída a um laico lombardo de nome *Georgius* (1210-1234);

atque instruxit. Taurini, 1952. (Cap. 8, lectio 1). Disponível em: https://www.corpusthomisticum.org/cih07.html. Acesso: em 04 abr. 2026.

[8] Ibidem.

[9] Sob essa denominação, empregada inicialmente pelo discurso anti-herético medieval e, posteriormente, pela historiografia do século XIX, foram arrolados diversos grupos cristãos que professavam, em diferentes graus, uma visão religiosa pautada na crença de que o mundo era uma criação do Diabo. A salvação consistia em libertar as almas humanas, concebidas como anjos de Deus, dos corpos corruptíveis, condição que só era possível por meio de uma vida moralmente exemplar e do recebimento do batismo do "Espírito Santo" – conhecido também como "imposição das mãos" ou *consolamentum*. Sobre o assunto, consultar: JIMENEZ-SANCHEZ, Pilar. *Les catharismes*: Modèles dissidents du christianisme médiéval (XIIe – XIIIe siècles). Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2008.

[10] Os valdenses foram assim chamados provavelmente em virtude da figura de Valdo, um rico comerciante da cidade de Lyon que, entre 1170 e 1176, converteu-se à vida evangélica. A pregação e a pobreza constituíram as bases do movimento iniciado por Valdo. Sua fraternidade ficou conhecida como "Pobres de Lyon", na França, e como "Pobres Lombardos", no norte da Itália. Além de professarem princípios evangélicos, exortando à penitência e às boas obras, os valdenses defendiam a autoridade das Escrituras, contestando o monopólio clerical da pregação. Ver: GONNET, Giovanni. Le cheminement des vaudois vers le schisme et l'hérésie (1174-1218). *Cahiers de civilisation médiévale*, n. 76, p. 309-345, 1976.

e, por fim, a *Summa adversus Catharos et Valdenses*, do frade dominicano Moneta de Cremona (1240-1244).

O artigo organiza-se em duas partes. Na primeira, discutiremos o ambiente repressivo no qual esses textos circularam, a fim de entender as razões para a mudança de leitura da perícope. Na segunda, analisaremos a interpretação da narrativa a favor da pena de morte apresentada pelos polemistas católicos e, de forma simultânea, exploraremos também as opiniões contra a pena capital fundamentadas na mesma passagem bíblica expostas pelos hereges.

Como nosso *corpus* se constitui fundamentalmente de tratados de polêmica contra as heresias, é imprescindível discutir até que ponto tais documentos podem nos informar sobre as opiniões colocadas pelos hereges. A despeito da suposta impossibilidade de apreender as crenças professadas pelos hereges nessas fontes, como defendem alguns estudiosos,[11] já que elas seriam, antes, efeitos de uma invenção de polemistas católicos do que propriamente opiniões expressas pelos dissidentes, partimos do pressuposto de que a unilateralidade marcante desses escritos, assim como o seu caráter lacunar e incerto, não os torna fechados em si mesmos, destituídos de qualquer relação com as demandas de seu interlocutor [*no caso, o herege*]. Portanto, sem pendermos para o lado dos que pretendem encontrar uma autêntica "realidade" herética por meio desses tratados, ou para o lado daqueles que, ao contrário, os consideram uma projeção fantasmagórica de polemistas e inquisidores, compartilhamos a perspectiva de John H. Arnold. Ao analisar os registros inquisitoriais, o historiador concluiu que os inquisidores não

[11] Esse posicionamento é defendido por pesquisadores situados numa perspectiva historiográfica denominada "desconstrucionista", "revisionista", "hipercrítica", cética ou "pós-moderna". Os estudos reunidos em ZERNER, Monique (dir.). *Inventer l'hérésie.* Discours polémiques et pouvoirs avant l'Inquisition. Nice: Z'éditions, 1998. (Collection du Centre d'´Études Médiévales de Nice, v. 2) compartilham, em graus variados, dessa abordagem interpretativa. Sobre o assunto, ver: ROQUEBERT, Michel. Le "déconstructionnisme" et les études cathares. *In:* BRENON, Anne; DIEULAFAIT, Christine (org.). *Les cathares devant l'histoire.* Mélanges offerts à Jean Duvernoy. Cahors : L'Hydre/éditions, 2005. p. 105-133.; LIMA, Phillipe Rosa de. Historiografia do Catarismo: A Querela Desconstrucionista. *Blog do POIEMA*. 01 ago. 2022. Disponível em: https://wp.ufpel.edu.br/poiema/texto-historiografia-do-catarismo-a-querela-desconstrucionista/ Acesso em: 01 jun. 2026.

inventavam a realidade do nada (*ex nihilo*), mas reconfiguravam experiências reais.[12]

A nosso ver, os tratados de refutação das heresias podem ser abordados de forma parecida, pois apresentam, em maior ou menor grau, ecos de uma realidade heterodoxa recodificada. As críticas dos hereges à pena de morte, assim como a qualquer tipo de coerção, parece-nos uma reivindicação historicamente possível e não uma mera estratégia discursiva dos polemistas católicos para justificarem tal punição. Essa leitura dos tratados contra os hereges não exclui, obviamente, a necessidade de pensarmos nos múltiplos discursos que constituem esses textos – discursos que, por vezes, se opõem –, bem como em suas particularidades, com especial atenção ao contexto de produção, circulação, difusão, modalidades de refutação e mesmo à personalidade dos polemistas.

A pena de morte nos tratados de refutação das heresias

Em seu livro clássico, intitulado "*The Formation of a Persecuting Society*", publicado em 1987, Robert Moore sustentou que a perseguição sistemática a determinados grupos excluídos – como os hereges, judeus, leprosos, homossexuais e outras minorias –, na Europa entre os séculos XI e XIII, longe de ser algo inerente àquela sociedade ou uma resposta ao perigo que os perseguidos representavam, foi escolhida e legitimada tanto por autoridades eclesiásticas como laicas.[13] Apesar de bastante influente nos estudos sobre a heresiologia no medievo, certos aspectos da tese de Moore foram revistos nas últimas décadas. Historiadores como Peter Diehl,[14] Cary J. Nederman[15] e Karen Sullivan,[16] assim como os pressupostos trazidos pela

[12] ARNOLD, John H. The Cathar Middle Ages as a Methodological and Historiographical Problem. *In:* SENNIS, Antonio (ed.). *Cathars in question*. New York: York Medieval, 2016. p. 53-78.
[13] MOORE, Robert. *The Formation of a Persecuting Society*. Power and deviance in Western Europe, 950-1250. University Park, PA: The Pennsylvania State University, 1987.
[14] DIEHL, Peter D. Overcoming reluctance to prosecute heresy in thirteenth-century Italy. *In:* WAUGH, Scott L.; DIEHL, Peter D. (ed.). *Christendom and its discontents.* Exclusion, persecution, and rebellion, 1000-1500**.** Cambridge: Cambridge University, 1996. p. 47-66.
[15] NEDERMAN, Cary J. *Worlds of difference.* European discourses of toleration, c. 1100-c. 1550*.* University Park, PA: The Pennsylvania State University, 2000.
[16] SULLIVAN, Karen. Disputations, literary and Inquisitorial: the conversion of the heretic Sicart of Figueiras. *Medium Aevum*, v. 78, n. 1, p. 58-79, 2009.

chamada História Global ou História Conectada,[17] mostraram que a Cristandade medieval não constituiu uma "sociedade persecutória", fechada e monolítica. Além disso, havia nela tradições que enfatizavam a tolerância.

De qualquer forma, ainda que algumas análises de Moore possam ser discutidas, os estudiosos concordam que o período que vai de fins do século XII à primeira metade do século XIII foi marcado pela transição de uma atitude persuasiva, tradicionalmente adotada pela Igreja, para uma atitude coercitiva contra os hereges e seus apoiadores.[18] Essa mudança em relação aos desvios religiosos pode ser explicada pela própria evolução interna da Igreja entre os séculos XI e XIII – cujas consequências resultaram na hegemonia papal sobre a Cristandade, bem como o fortalecimento das estruturas paroquiais – e no processo de afirmação da autoridade do Estado.[19]

Os papas, nesse período, buscaram estabelecer uma base jurídica mais consistente para a repressão anti-herética e para fazer prevalecer um direito mais uniforme. Nesse contexto, a colaboração do poder civil no combate aos hereges, tidos como o pior dos criminosos, tornou-se fundamental para a ordem social. Uma série de exemplos revela essa mudança da Igreja: as decisões do IV Concílio de Latrão, de 1215 – que retomou diretrizes das bulas papais anteriores, entre as quais, a legitimidade das investigações pastorais e o abandono do herege ao braço secular –; a Cruzada contra os albigenses (1209-1229); a inserção da pena de morte na legislação anti-herética; e, por fim, a criação de um organismo como a Inquisição. Todas essas ações mostram um recrudescimento da Igreja católica-romana frente à questão herética.

Na decretal *Vergentis in senium*, publicada pelo papa Inocêncio III em 25 de março de 1199 – destinada, a princípio, à cidade de Viterbo e, mais tarde, em 1210, dotada de valor geral –, a heresia foi formalmente equiparada ao crime de lesa-

[17] SILVA, Marcelo Cândido. Uma História Global antes da globalização? Circulação e espaços conectados na Idade Média. *Revista de História*, n. 179, p. 1-19, 2020.
[18] MANSELLI, Raoul. De la "Persuasio" a la "coercitio". *In:* VICAIRE, M.-H. *Le credo, la morale et l'Inquisition*. Toulouse: Privat, 1971. (Cahiers de Fanjeaux, 6). p. 175-197.
[19] VAUCHEZ, André. In occidente: la repressione dell'eresia e le nuove forme di dissidenza. *In:* VASINA, A. (dir.). *Storia del cristianesimo.* Religione, politica, cultura. Apogeo del papato ed espansione della cristianità (1054-1274). Roma: Borla, 2020. v. 5. p. 781-803. p. 782-783.

majestade, mas com o agravante de ser um atentado contra a majestade eterna (*laesa maiestas aeterna*). Essa concepção inocenciana da heresia, segundo Antonia Fiori, contribuiu para dar bases ao fundamento teológico-jurídico de endurecimento das punições contra os hereges no século XIII.[20] Abriam-se, pois, aos dissidentes as sanções previstas no direito romano ao crime de lesa-majestade, como o confisco de bens e a pena de morte.[21]

No âmbito secular, a aproximação da heresia ao crime de lesa majestade civil pode ser observada já entre os monarcas aragoneses, entre os quais, Pedro II de Aragão (1178-1213), que, em 1197, decretou que os hereges deveriam ser queimados. Entre 1224 e 1239, a pena do fogo para os hereges foi introduzida pelas Constituições do imperador Frederico II (1194-1250) e retomada, mais tarde, no *Liber Augustalis*, compilação de constituições sicilianas publicada em 1231, em Melfi. Até as Constituições de Frederico II, nunca se havia definido a pena que o braço secular deveria aplicar aos hereges,[22] embora, em muitos casos, eles tenham sido executados. Geralmente, o que aparecia na legislação canônica eram expressões indeterminadas, como *animadversio debita* (pena devida) – bula *Ad abolendam* (1184) e o cânone 3 do IV Concílio de Latrão (1215). Anos depois das constituições do imperador suábio, em 1227, o papa Gregório IX ordenou a inserção da lei imperial (*Constitutio contra hereticos Lombardie*) nos estatutos citadinos da Lombardia, o que foi reforçado em 1231 e no âmbito do movimento *Aleluia,* em 1233, apesar de muita resistência das comunas.

Além da heresia, os crimes passíveis de pena capital, nesse período, eram aqueles enquadrados como *crimina enormia* (lesa-majestade, apostasia, sacrilégio e

[20] FIORI, Antonia. Eresie. *In: Federico II.* Enciclopedia Fridericiana. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 2008. v.1. p. 540-553. p. 542.
[21] *VERGENTIS* in senium. *In:* THÉRY, Julien; GILLI, Patrick. *Expérience italienne et norme inquisitoriale.* Le gouvernement pontifical et l'Italie des villes au temps de la théocratie (fin-XIIe-mi-XIVe s.). Montpellier: Presses Universitaires de Montpellier, 2010. p. 547-591. p. 556-558.
[22] FIORI, Antonia. *op. cit.*, p. 546. Na península italiana, salvo alguns poucos casos de execução por heresia no século XI, nenhuma postura mais violenta foi tomada pelas autoridades eclesiásticas e laicas contra os hereges antes das leis de Frederico II. Até então, os dissidentes religiosos eram banidos ou tinham os seus bens confiscados. Na Germânia, a pena do fogo era já consagrada pelo uso, mas foi transformada em lei escrita com as Constituições frederiquianas. HAVET, Julien. L'hérésie et le bras séculier au Moyen Âge jusqu'au treizième siècle (second article). *In: Bibliothèque de l'école des chartes*, 1880. Tomo 41. p. 570-607.

heresia) e *crimen sodomiticum* (sodomia). Mas o mesmo tipo de punição podia se estender a outros diversos crimes, principalmente a partir de meados do século XIII: homicídios intencionais desvinculados de vingança, parricídio, infanticídio, roubo, extorsão, furto reincidente, incêndio doloso, falsa cunhagem, rapto, corrupção e adultério.[23] Na prática, no entanto, raramente as penas prescritas eram aplicadas nos modos previstos. Outros fatores concorriam para que fossem possíveis outras formas de resolução do que a morte: recebimento da graça real e *bona fama*, por exemplo.[24] Desse modo, não se pode concluir, com base nas obras anti-heréticas, nem das outras que abordaram o mesmo assunto, que a pena de morte constituiu um recurso sistemático nesse período. Apesar de prevista e utilizada, esse tipo de punição foi pouco empregado, mesmo em relação aos hereges. De qualquer forma, a possibilidade de sua execução requeria justificativas bíblica e doutrinal, para as quais os tratados anti-heréticos buscaram atender.

Nesse contexto repressivo, os escritos de refutação das heresias[25] forneceram, ao lado de outras obras de gêneros distintos, os arcabouços bíblico e teológico necessário para a defesa de diferentes aspectos da fé católica, incluindo questões relacionadas à repressão dos criminosos e, em especial, dos hereges. Compostos majoritariamente por religiosos, mas também por leigos letrados, esses textos apresentavam opiniões e crenças atribuídas aos dissidentes, buscando evidenciar as falhas e os "erros" de suas interpretações das Escrituras. Ao mesmo tempo, contribuíam para fixar e reforçar a doutrina, a eclesiologia e as práticas da

[23] ZORZI, Andrea. La pena di morte in Italia nel Tardo Medioevo. *In: Clio & Crimen*, nº. 4, p. 47-62, 2007.

[24] GAUVARD, Claude. La peine de mort en France à la fin du Moyen Âge: esquisse d'un bilan. *In:* CAROZZI, Claude; TAVIANI-CAROZZI, Huguette (dir.). *Le pouvoir au Moyen Âge. Idéologies, pratiques, représentations.* Aix-en-Provence: Presses universitaires de Provence, 2007. p. 71-84.

[25] Os tratados de refutação das heresias foram a primeira e a principal forma literária do gênero ou subgênero heresiológico. No período medieval, eles receberam diversas denominações: opúsculo, *adversus*, *summa*, *disputatio*, *manifestatio*, *contra*. Entre outras finalidades, tais escritos parecem ter servido, de modo recorrente, como manuais de apoio a religiosos em suas pregações. Para Riccardo Parmeggiani, os Dominicanos "preferiram questionar as posições dos hereges e minar a plausibilidade de sua interpretação das Escrituras por meio de pregações assíduas a um público suscetível do ensino herético, em vez de desafiar e envolver seus oponentes em disputas públicas diretas." PARMEGGIANI, Riccardo. From the University to the Order. Study of the Bible and Preaching against Heresy in the First Generation of Dominicans at Bologna. *In: Bibelstudium und Predigt im Dominikanerorden*. *Geschichte, Ideal, Praxis*. *In*: DÓCI, V.S.; PRÜGL Th. (org.). Roma: Angelicum University, 2019. p. 21-38. p. 25.

Igreja católica.[26] As Escrituras, portanto, constituíam paralelamente um terreno comum e um campo de disputa entre polemistas católicos e dissidentes religiosos.

Além disso, deve-se considerar que esses textos, como observou Marie Bassano ao analisar os tratados polêmicos contra os valdenses de fins do século XII, guardam também relações com as construções jurídicas da época. Eles surgem não apenas como respostas aos seus interlocutores adversários, mas também como um lugar em que categorias que alimentavam a criminalização dos hereges poderiam ser convocadas:

> Essas sumas inscrevem-se claramente na continuidade das reflexões civilistas e canonistas sobre a necessidade de definir o regime penal aplicável ao herege e, sobretudo, de inseri-lo na hierarquia da Igreja – e não mais fora dela – para que sua repressão fosse efetiva.[27]

Uma das formas de definir o regime penal imposto aos hereges veiculado por esses textos, segundo a autora, é aproximá-los a outros tipos de criminosos. De fato, exemplos não faltam a esse respeito. No início do século XIII, o teólogo e gramático Everardo de Bethune afirma: "Porventura não ensinais os homens a matar quando ensinais que os assassinos, os hipócritas, os ladrões e os idólatras não devem ser punidos? Pois aqueles que consentem e aqueles que praticam são punidos com igual pena."[28] Quase ao mesmo tempo, no *Liber Suprastella*, datado de 1235, o laico Salvo Burci associa os hereges a ladrões, considerando que seria estupidez "crer que a

[26] Nesses tratados, os polemistas católicos se servem abundantemente dos textos bíblicos para refutar seus interlocutores e para fundamentar as suas teses. Da mesma forma, as opiniões atribuídas aos hereges são apresentadas seguidas de citações bíblicas supostamente utilizadas por eles. As Escrituras, portanto, são o terreno comum para os adversários, ainda que alguns grupos dualistas desconsiderem certos livros do Antigo Testamento. Sobre o assunto, ver: SILVA, Patrícia Antunes Serieiro. Os usos polêmicos das Escrituras no tratado anti-herético de Frei Moneta de Cremona: breves apontamentos. *In:* FELDMAN, Sergio Alberto; GATT, Pablo; CARNIEL, Joana Scherrer (org.). *Poder, autoridade e representações no contexto Tardo Antigo e Medieval*. Vitória: Milfontes, 2021. p. 153-170.

[27] BASSANO, Marie. Normativer l'anormal: l'esprit juridique des sommes anti-Vaudois de la fin du XII[e] siècle. *Revue de l'histoire des religions*, n. 4, p. 541-566, 2011.

[28] Original: "*Nunquid (non) docetis homines vt occidant, cùm occisores; hypocritas, latrones, idololatras docetis non puniti? Consentientes etenim & facientes pari pœna puniuntur".* BETHUNENSIS, Ebrardus. Antihaeresis. *In:* LA BIGNE, Marguerin de (ed.). *Maxima Bibliotheca Veterum Patrum* [...]. Lugduni [Lyon]: Apud Anissonios, 1677. pt. 3, v. 2, t. 24, p. 1556-b. cap. 15.

vindicta[29] pudesse ser feita apenas aos malfeitores, e não aos falsos pregadores, porque roubar almas é mais grave do que roubar bens materiais".[30]

A legitimidade do homicídio de malfeitores é um tema recorrente na polêmica anti-herética de fins do século XII e na primeira metade do XIII. Enquanto, para os valdenses e cátaros, a interdição divina *Não Matarás* (Êxodo 20,13; Deuteronômio 5,16; Marcos 10, 17-19 e Mateus 5,21-22) abrangia qualquer homem e circunstância – mesmo a matança de animais[31] –, para os polemistas católicos, o imperativo só se reservava àqueles que não fossem ministros de Deus – como eram consideradas as autoridades seculares (reis, príncipes, condes etc.), detentoras do gládio material –, ou aos casos em que a sentença recaísse sobre um inocente. Fora dessas situações, a morte de criminosos, inclusive de hereges, por um juiz legítimo não era um pecado.

Vale acrescentar que a controvérsia em torno da interdição do homicídio não ficou limitada apenas aos tratados de refutação das heresias. As reflexões sobre o

[29] *Vindicta* é um dos três termos na documentação medieval para designar vingança. Os outros dois vocábulos sinônimos são *ultio* e *faida*. Trata-se de uma noção complexa, pois engloba vários registros. Na definição de Raymond Verdier, "a *vindicta* é uma ação em retorno de um mal sofrido e mais precisamente a reação de defesa contra uma agressão inicial". VERDIER, Raymond. Le désir, le devoir et l'interdit: masques et visages de la vengeance. *Déviance et société*, v. 8, n 2, p. 181-193, 1984. p. 181. O termo *vindicta* está também mais próximo do universo judiciário, inserindo-se no registro da punição. Nesse sentido, designa um poder de justiça que Deus confere a seus ministros, em particular, os detentores da espada secular, para ser exercido contra os malfeitores, em defesa e reparação das injúrias cometidas contra Ele e contra a *res publica.* Nos tratados da polêmica anti-herética, a *vindicta* é, em geral, associada à pena de morte.

[30] Original: "*Respondit Catholicus: vos dixistis quod non erat tantum probatum de vindicta de malefactoribus sed etiam de erreticis. Bene dixisti et vere dixisti, stulticia esset credere quod vindicta posset fieri de malefactoribus et non de falsis predicatoribus, quia maius est furari animam quam temporalia*". BURCI, Salvo. *Liber Suprastella*. Edição de Caterina Bruschi. Roma: Istituto Storico Italiano, 2002. p. 278. cap. 30. De acordo com Caterina Bruschi, os quatro tipos de malfeitores citados por Burci, contra os quais se admite a *vindicta*, têm um elo em comum: "Ladrões e homicidas ameaçam a segurança das cidades nas quais os falsários e os hereges exercitam a sua nefanda atividade de falsificação do dinheiro e das Escrituras". *Ibidem.* p. 271, nota 54.

[31] Na *Disputatio inter catholicum et paterinum hereticum*, lê-se: "Maniqueu: Também no vosso Antigo Testamento, bem como no Evangelho e nas epístolas de Paulo, se diz: 'Não matarás' [Rm 13:9]. Portanto, não é lícito a ninguém matar não apenas um homem, mas nem sequer um animal". HOÉCKER, Carola (ed.). *Disputatio inter catholicum et paterirun hereticum.* Die Auseinandersetzung der katholischen Kirche mit den italienischen Katharern im Spiegel einer kontroverstheologischen Streitschrift des 13. Jahrhunderts. Firenze: SISMEL, Edizioni del Galluzzo, 2001. p. 58. cap. 11. Tradução livre. Sobre a condenação dos valdenses ao ato de matar, ver: BILLER, Peter. Medieval Waldensian. Abhorrence of killing Pre-c.1400. *In:* BILLER, Peter. *The Waldenses, 1170-1530*: Between a Religious Order and a Church. Variorum Collected Studies Series. Aldershot: Ashgate Variorum, 2001. p. 81-95.

caráter lícito da pena de morte e os seus desdobramentos, em especial, quando aplicada aos hereges, provocaram discussões, que podem ser encontradas também nos escritos teológicos[32] dos séculos XII e XIII. Conforme Cary J. Nederman, as tradições que militavam contra a força física não podiam ser totalmente negligenciadas numa sociedade fundamentada em valores cristãos.[33]

Para os dualistas e os valdenses, ao concordar com a pena de morte e com outras formas de coerção física, a Igreja romana cometia um grave pecado: ela violava um mandamento divino. Disso, decorria algo mais fundamental: aos olhos dos hereges, ela não poderia ser a verdadeira *ecclesia* de Deus. A questão da violência – seja com a pena de morte, seja com outros tipos de perseguições, inclusive a guerra – certamente não era o único aspecto para esse tipo de crítica. Os maus prelados e os maus católicos, determinados costumes ausentes do Novo Testamento, além da grande riqueza e do luxo dos religiosos eram outros pontos condenados pelos dissidentes religiosos.[34] No entanto, o debate sobre a legitimidade da pena capital se tornou uma das principais questões disputadas entre católicos e dissidentes, o que implicava a própria fidelidade ao Evangelho.

Por sofrerem perseguições da Igreja e de seus aliados, os hereges reforçavam a convicção de serem os herdeiros da autêntica igreja de Deus. Tal como Cristo, eles padeciam as tribulações de seus algozes. Essa reivindicação de "verdadeiros cristãos" aparece tanto nos tratados anti-heréticos, como nos poucos documentos deixados por eles. O tema da perseguição é abordado no *Liber de duobus principiis*, uma coleção compósita de textos heréticos, de caráter polêmico, composta por volta de 1240, período de forte repressão contra os hereges nas cidades italianas do norte e do centro.[35] Valendo-se de diversas autoridades bíblicas, o tratado (*De*

[32] É o caso, por exemplo, de Pedro, o Cantor, mestre parisiense que, no final do século XII, escrevia: "O herege e o cátaro devem ser reprimidos, não queimados, a fim de que não sejam sobrecarregadas as mãos de Moisés [...]. Portanto, não é lícito à Igreja espalhar sangue: se isso é feito pelo príncipe, não a faz também talvez a Igreja?". BUC, Philipp. "*Vox clamantis in deserto*"? Pierre le Chantre et la prédication laïque. *Revue Mabillon*, n. 4, p. 5-47,1993. p. 31, nota 95.

[33] NEDERMAN, Cary J. *op. cit.*, p. 12.

[34] MONETAE CREMONENSIS. *Summa Adversus Catharos et Valdenses*: libri quinque. Edição de Fr. Thomas Augustinus Ricchinius. Roma: Ex Typographia Palladis, 1743. Livro 5, cap. 1. p. 391a-b-393a.

[35] É conhecido o testemunho do frade dominicano Estevão de Espanha a respeito das punições com o fogo ocorridas nas cidades centro-setentrionais da península itálica, no âmbito do movimento Aleluia, em 1233: "Nas cidades da Lombardia, nas quais foi queimada uma enorme multidão de

persecutionibus) parece ter se destinado, principalmente, aos seguidores da seita, os *albanenses*, partidários do dualismo radical, os quais são convocados a suportar, à maneira de Cristo e de seus discípulos, todas as formas de perseguições, inclusive a morte.[36]

A perícope da mulher adúltera aparece nos tratados de refutação das heresias como uma autoridade mobilizada, na maioria das vezes, pelos próprios hereges para provar que Jesus condenou a pena de morte, reforçando o mandamento divino "Não matarás". Portanto, essa forma de punição seria ilícita e pecaminosa. Refutando a interpretação de seus interlocutores, os polemistas católicos utilizam a mesma passagem para defender exatamente o contrário: a narrativa joanina seria uma prova de que Jesus não se opôs à justiça, mas à forma pela qual se deu o processo de acusação da mulher. O que torna o episódio tão particular, entre as outras passagens bíblicas empregadas na polêmica, é que seu conteúdo ilustra ou torna mais evidentes elementos discutidos no contexto em que esses tratados foram escritos: a própria pena de morte; o adultério – embora os polemistas não discutam moralmente tal prática; as relações entre misericórdia e lei; conversão e punição; bem como questões ligadas à legitimidade do ofício e à moralidade daqueles que servem à Lei.

A perícope da mulher adúltera à luz da polêmica anti-herética

Um dos primeiros tratados contra os hereges a mencionar a passagem joanina em chave de leitura repressiva é o *Liber antiheresis*, escrito no início do século XIII e atribuído ao teólogo e gramático Everardo de Bethune (?-1212), conhecido por sua obra *Graecismus.* No décimo quinto capítulo do tratado anti-

hereges, e mais de cem mil homens que não sabiam se deviam aderir à Igreja Romana ou aos hereges foram convertidos de coração à fé católica da Igreja Romana pelas pregações dos frades pregadores." *ACTA* canonizationis sancti Dominici. *In: Monumenta historica sancti patris nostri Dominici*. Roma, v. 2, 1953. p. 158.

[36] *LIVRE des deux principes*. Edição e tradução de Christine Thouzellier. Paris: Les éditions du Cerf, 1973. (Sources Chrétiennes). p. 432: "Sobre a tribulação, a paixão e a morte de nosso Senhor Jesus Cristo, já foi provado de modo suficientemente manifesto, como acima foi demonstrado com toda a clareza. Agora, deve-se falar sobre a tribulação, a perseguição e a morte dos apóstolos e de seus sucessores, que eles haveriam de suportar no tempo vindouro, e de que modo eles próprios as suportaram em seu tempo, fazendo o bem e perdoando, assim como agora se vê fazer os verdadeiros cristãos que são chamados de hereges, assim como no tempo de Paulo eram chamados".

herético intitulado *Quod punire debeamus malefactores et etiam occidere* (Que devemos punir os malfeitores e também matá-los), Everardo reúne inúmeras autoridades bíblicas para provar que punir com a morte os malfeitores não transgrediria o mandamento divino *Não matarás*, como defendiam os hereges dualistas. Entre as passagens por ele recorridas, encontra-se o episódio da mulher adúltera (João 8:1-11):

> E sobre a mulher surpreendida em adultério, Ele [Jesus] disse, como testemunha João: "aquele que estiver sem pecado seja o primeiro a atirar-lhe a pedra". Eis que ordenou que a apedrejassem, caso estivessem sem pecado. Ele não condenou o apedrejamento, mas os pecados deles. O próprio Senhor, portanto, que está sem pecado, pode atirar a pedra contra ela, sendo misericordioso para com a miserável. Contudo, a pedra que ele atirou foi dizer: "Vai, e não peques mais". E ele não apenas aprova o apedrejamento, mas até mesmo a submersão no mar, como Ele próprio diz no Evangelho.[37]

Ao analisar a passagem, Everardo segue a interpretação tradicional da perícope. Ele concorda que Jesus foi misericordioso com a mulher: "O próprio Senhor, portanto, que está sem pecado, pode atirar a pedra contra ela, sendo misericordioso para com a miserável". E acrescenta que a pedra foi atirada por ele quando a aconselha a não mais pecar. Todavia, o teólogo dá ênfase ao caráter legal da punição com a morte, que é o que está em discussão. Segundo ele, Jesus não contestou o apedrejamento – punição prevista para os casos de adultério na lei mosaica –, mas os pecados dos que queriam apedrejá-la. Para reforçar o argumento de que Jesus aprova o homicídio de criminosos, o teólogo recorre à passagem de Mateus 18:6, na qual o mesmo personagem concorda com a subversão no mar: "Mas se alguém fizer tropeçar um destes pequeninos que creem em mim, melhor lhe seria amarrar uma pedra de moinho no pescoço e se afogar nas profundezas do mar".[38]

---

[37] Original: "*Et muliere in adulterio deprehensa ait; vt teftatur Iohannes; [qui sine peccato est primus in illam lapidem mittat]. Ecce lapidem mittere iussit, si sine peccato essent. Non lapidationem arguit, sed peccata eorum. Ipse ergò Dominus qui sine peccato est, lapidem mittere in illam potest, misericors in miseram. Lapidem verò misit dixit, [Vade, & amplius iam noli peccare. Nec solùm lapidationem approbat, imò & subversionem in mari sicut ipse ait in Euangelio*". EBRARDUS BETHUNENSIS. Antihaeresis. *In:* LA BIGNE, Marguerin de (ed.). *Maxima Bibliotheca Veterum Patrum* [...]. Lugduni [Lyon]: Apud Anissonios, 1677. pt. 3, v. 2, t. 24, p. 1557a-b. cap. 15. Tradução livre.

[38] *Ibidem.*

Everardo não avança na análise da perícope. Sua interpretação, entretanto, poderia dar margens para possíveis questionamentos (Quem está isento de pecado? De qual pecado se trata?), pois, se todo homem é um pecador, à exceção de Jesus, nenhum homem poderia punir, nem mesmo quem possui jurisdição para isso, como é o caso das autoridades civis.

Anos mais tarde, outra obra de polêmica anti-herética a utilizar o episódio joanino foi a *Disputatio inter catholicum et paterinum hereticum*, um tratado escrito entre 1210 e 1234, na Lombardia. Atribuído a um laico de nome *Georgius*, o texto é uma disputa imaginária entre um católico e um "maniqueu" – nome geralmente dado aos dualistas nessa literatura.[39]

No décimo primeiro capítulo intitulado *De penis temporalibus, quas iuste se credit inferre ecclesia, sed Manicheus sic loquitur contra* (Sobre as penas temporais, que a Igreja considera justo impor, mas contra as quais o maniqueu fala da seguinte maneira), o polemista discute a legitimidade da pena de morte, que o interlocutor "maniqueu" condena. Aqui, a perícope da mulher adúltera é mobilizada inicialmente pelo herege, para mostrar que o papa, chamado por ele de homicida, vai de encontro com a atitude de Cristo quando persegue os dissidentes e promove guerras:

> O Maniqueu diz: "Nem sequer o Senhor ordenou ou permitiu que fossem mortos aqueles que estavam sujeitos à condenação da lei, como se lê sobre a mulher apanhada em adultério, mas, misericordiosamente, disse-lhe: 'Nem eu te condenarei; vai e não peques mais'" [Jo 8,11].[40]

Em resposta, o polemista laico afirma que o Papa age tal como Cristo:

> Assim faz o nosso Papa e ordena que se faça quando encontra [pessoas] corrigíveis, como cremos que aquela [mulher] foi; mas os incorrigíveis ele coage com ameaças e penas, assim como o próprio Cristo coagiu Paulo cegando-o, e como o pai de família ordenou ao servo: 'obriga-os a entrar' [Lc 14,21-23], pois como se diz em outro

[39] Durante o século XIII, os dualistas também foram chamados de "patarinos" na Península Itálica. Por isso, o nome no título.

[40] Original: "*Manicheus: Nec ipsos dampnationi legis obnoxios dominus precepit vel permisit occidi, sicut legitur de muliere in adulterio deprehensa, sed misericorditer ei dixit: Nec ego te condempnado, vade et amplius noli peccare [Io 8,11]*". HOÉCKER, Carola (ed.). *Disputatio inter catholicum et paterirun hereticum. op. cit.*, p. 60. cap. 11. Tradução livre.

> lugar: 'Ninguém vem a Deus, se o Pai de Jesus não o atrair' [Jo 6,44].[41]

Ao rebater o adversário, o católico apresenta um argumento interessante: Cristo suspendeu a pena de morte no episódio, porque a mulher era passível de correção. Os incorrigíveis aos quais ele menciona são alguns hereges que, mesmo após a coerção da Igreja, resistiriam à conversão. Nesse caso específico, segundo o polemista laico, eles deveriam ser entregues ao braço secular para a devida execução. A interpretação da perícope joanina recai aqui na possibilidade de conversão daquele que cometeu o crime.

Por fim, o episódio da mulher adúltera aparece também na *Summa Adversus Catharos et Valdenses*, de Moneta de Cremona, frade pregador do convento *San Niccolò delle Vigne*, em Bolonha. Escrito entre 1241 e 1244, o longo tratado, formado por cinco livros, é destinado à refutação das crenças dos cátaros e dos valdenses. Como o próprio cremonês informa no prólogo da obra, o acesso às crenças dos hereges se deu por meio dos seus escritos e, ao que parece, do contato direto com eles.[42]

Como observou Christine Ames, a exegese da perícope feita por Moneta é um dos exemplos notáveis dos mecanismos de reinterpretação das Escrituras em favor dos seus argumentos.[43] Ele se serve da passagem joanina no décimo terceiro capítulo do V Livro, intitulado *De isto mandato: Non occides; et unde probent haeretici persecutionem, et vindictam esse illicitam* (Sobre o mandamento: Não Matarás; e de onde os hereges provam que a perseguição e a vingança são ilícitas), no qual apresenta as autoridades bíblicas utilizadas pelos hereges para provarem que a perseguição e a *vindicta* – entendida como a punição com a morte – são ilícitas e lança suas objeções.

---

[41] Original: "*Catholicus: Facit quidem sic papa noster et precepit fieri, cum reperit corrigibiles, sicut illam fuisse credimus, sed incorrigibiles et minis et pênis cogit, sicut idem Christus cogit Paulum excecando, et sicut pater familias precepit servo compellere intrare [Lc 14,21-23], quia sicut alibi dicitur: Nemo venit ad deum, nisi pater Iesu traxerit eum [Io 6,44]*". *Ibidem.*, p. 61.
[42] MONETAE CREMONENSIS, *op. cit.*, p. 2b.
[43] AMES, C. C. *Righteous Persecution*: Inquisition, Dominicans, and Christianity in the Middle Ages. University Park, PA: University of Pennsylvania, 2009. p. 196.

Ao contrário dos polemistas anteriores, Moneta expõe com maior detalhe o seu entendimento sobre a passagem. À primeira vista, conforme o frade, o episódio poderia indicar a abolição por Jesus da lei da matança (por exemplo, a guerra) e da lei da *vindicta* (o que inclui a pena de morte), como interpretavam os hereges. Todavia, o fato de Ele não ter condenado a mulher, não significa a anulação das leis. Para o dominicano, embora Cristo tenha poupado a adúltera da morte, ela poderia, com justiça, ter sido morta.

> Para o mesmo fim, induzem [os hereges] também aquela passagem de João 8, v. 3, onde se lê que os escribas e fariseus trouxeram uma mulher apanhada em adultério e disseram a Jesus (v. 4): *Mestre, esta mulher acaba de ser apanhada em adultério.* (v. 5) *Ora, na lei, Moisés mandou-nos apedrejar tais mulheres. Tu, pois, que dizes?* Jesus, porém, após algumas palavras interpostas, disse à mulher (v. 11) que não a condenaria. Do que parece que a lei da vingança cessou depois que veio Cristo, e principalmente a lei da morte. Solução: Embora Ele a tenha poupado, não se segue disso que ela não pudesse ser justamente morta.[44]

Moneta apresenta algumas razões para Jesus não ter julgado a mulher. A primeira razão é que Ele não era considerado juiz pelos judeus (cf. Lucas 12:13-14). Esses a levaram até o filho de Deus não porque o vissem como uma autoridade competente para julgar, mas para testá-lo. A segunda razão é que os acusadores da mulher adúltera fugiram: "Onde estão os que te acusaram?" (cf. João 8:10), fato que impossibilitava o prosseguimento formal do julgamento. A terceira causa acrescentada pelo frade é que Cristo, "como sumo Imperador", não deveria julgar por si, mas por meio dos ministros apropriados (cf. Romanos 13:4; João 8:15-16).[45] Por fim, a última razão dada pelo dominicano diz respeito à misericórdia: "Além

[44] Original: "*Ad idem etiam inducunt illud Johan 8. v. 3. ubi legitur, quod Scribae, & Pharisaei adduxerunt mulierem in adulterio in adulterio deprehensam, & dixerunt Jesu v.4. Magister, haec mulier modo deprehensa est in adulterio. (v. 5). In lege autem Moyses mandavit nobis hujusmodi lapidare. Tu ergo quid dicis? Jesus autem quibusdam interpositis, mulieri dixit, (v. 11) quod non condemnaret eam. Ex quo videtur, quod lex vindictae ceffat postquam venit Christus, & maxime lex occisionis. Solutio: Licet ei parceret, non sequitur ex hoc, quod juste occidi non posset*". MONETAE CREMONENSIS. *op. cit.*, p. 526. Livro 5, cap. 13. Tradução livre.

[45] *Ibidem.*

disso, algumas vezes o Senhor se vale da misericórdia, algumas vezes da justiça" (cf. Romanos 11:22).[46]

Mais à frente, o dominicano acrescenta que o ato de julgar se basearia em três elementos fundamentais, conforme advertido pelo próprio Cristo no episódio: ele deve ser *digno*, ou seja, aquele que julga deve estar sem pecado (por isso: *"Aquele que dentre vós está sem pecado"*). Não por acaso, os acusadores se retiram, pois sabiam estar em pecado igual ou maior; ele deve ser *justo*, ou seja, aquele que é julgado deve receber a pena de acordo com a lei (por isso "atire a primeira pedra"); e *discreto*, o gesto de Jesus de escrever com o dedo no chão é interpretado como um sinal de que o julgamento humano deve ser guiado pelas Escrituras para tratar das coisas terrenas.[47] Esses aspectos do julgamento que os juízes seculares deveriam se orientar caracterizam a punição lícita, abordada em outras partes do capítulo.

Para Moneta, Jesus confirma a lei da pena de morte para os adúlteros e para outros criminosos quando diz "*Aquele que de vós está sem pecado, atire a primeira pedra nela".* Ao usar o verbo "atirar", no imperativo, segundo o frade, Ele permitiu que a mulher fosse executada por quem não tivesse pecado. Isso comprova que a lei do apedrejamento é lícita e boa:

> [...] o Senhor permite àquele que está sem pecado apedrejá-la, fica claro que tal ato não era mau; e que o Senhor confirma a lei do apedrejamento das adúlteras, em que também lhe convém as leis dos imperadores, embora por vezes, por clemência, se poupe a adúltera, porque a misericórdia triunfa sobre o juízo, isto é, é mais elevada do que o juízo.[48]

Diferente de Everardo de Bethune, o dominicano discute a natureza pecaminosa do ser humano. Prevendo que os adversários pudessem alegar que o Senhor, ao dizer "Quem dentre vós estiver sem pecados...", impedia, na verdade, qualquer pessoa de executar outra, visto a impossibilidade de o homem estar isento de falhas, ele pede

[46] Original: "*Praeterea, aliquando Dominus misericordia utitur, aliquando justitia*...". Ibidem. p. 526a.
[47] *Ibidem.*
[48] Original: "[...] *Dominus permittat ei, qui sine peccato est, lapidare eam, constat quod illud non erat malum; et quod Dominus confirmat legem de lapidatione adulterarum, in quo etiam conveniunt ei leges Imperatorum, licet quandoque ex clementia parcatur ei, quia misericordia superexaltat judicium, idest altiorest judicio*". *Ibidem*., p. 526b, tradução livre.

que os hereges provem essa afirmação, recorrendo à Primeira Epístola de João 1:7, em que se lê "*o sangue de Jesus Cristo nos purifica de todo mal*?".[49] Desse modo, ele considera a hipótese de o homem estar sem pecado. Em seguida, no entanto, ele parece contradizer-se ao afirmar que, ainda que aquele quem aplica a Lei seja moralmente indigno, Cristo, ainda assim, aprovaria o apedrejamento, porque o ofício é bom e necessário. O religioso também faz uma analogia entre os ministros dos julgamentos seculares e os ministros dos assuntos espirituais, ou seja, os clérigos:

> [...] assim como o ministro das coisas espirituais exerce o seu ofício digna ou indignamente – por exemplo, o ofício da pregação, como é evidente – assim também o ministro dos julgamentos seculares. O ofício é bom, embora aquele que o exerce possa agir indignamente quanto ao mérito de sua vida; contudo, age legitimamente em virtude da autoridade de seu ofício.[50]

Para Moneta, a indignidade dos ministros que aplicam a Lei não invalida o exercício da função. Também Tomás de Aquino, décadas mais tarde, na sua exegese sobre o episódio – mais centrada na hipocrisia dos fariseus do que na licitude da punição – retoma a questão. Ao refletir sobre a moralidade dos ministros que aplicam a Lei, isto é, se um juiz que está em pecado pecaria ao sentenciar outro culpado do mesmo delito, o Aquinate considera que, mesmo quando o pecado do juiz é oculto e persistente, ele não peca ao proferir a sentença enquanto ministro da Lei, embora permaneça culpado por atos pelos quais ele próprio mereceria receber pena semelhante.[51] O teólogo, tal como Moneta, separa a imoralidade do ministro da Lei do ofício que está incumbido. Tomás acrescenta ainda que o juiz peca ao sentenciar quando age por iniciativa própria e não como ministro da Lei, pois não é impulsionado pelo amor à justiça, mas por uma raiz má – aspecto igualmente enfatizado por Moneta em outras partes do tratado.[52]

---

[49] *Ibidem*. p. 526b.
[50] Original: "*Sicut enim minister spiritualium digne et indigne exequitur officium suum, verbi gratia praedicationis, ut patet; ita minister saecularium judiciorum. Officium bonum est, quamvis ille indigne agat quoad meritum vitae, licet digne ex auctoritate officii sui*". Cf: *Idem*. Tradução livre.
[51] SANCTI THOMAE DE AQUINO. Super Evangelium S. Ioannis lectura. *op. cit.*, cap. 8, lectio 1. Disponível em: https://www.corpusthomisticum.org/cih07.html. Acesso em: 12 jun. 2026.
[52] *Ibidem.*

Considerações finais

Do conjunto analisado, algumas considerações são possíveis. A primeira delas é que a perícope da mulher adúltera conheceu interpretações diversas no período medieval. No contexto de repressão às heresias no século XIII, os polemistas católicos deslocaram a ênfase tradicional da misericórdia para a justiça, recorrendo à narrativa joanina para legitimar a pena de morte dos criminosos e, particularmente, dos hereges. Eles reconhecem a misericórdia de Jesus para com a mulher no episódio, mas ela estava subordinada às exigências da justiça (em Everardo e Moneta) ou à possibilidade de conversão do transgressor (em Georgius). Por sua vez, os cátaros e os valdenses interpretaram a perícope como uma prova da desaprovação de Cristo em relação ao homicídio de qualquer criatura, circunstância ou tempo.

Isso nos leva a uma segunda constatação. A polêmica entre católicos e hereges em torno da perícope da mulher adúltera, assim como de outros textos sagrados que circulavam entre os interlocutores, foi uma disputa também sobre quem representava a verdadeira Igreja de Cristo. Ao utilizarem a narrativa da mulher adúltera para condenarem a pena de morte, os hereges recorriam a uma imagem de Cristo misericordioso, revogador das leis de morte e de qualquer tipo de violência. Já para Everardo, Georges e Moneta, Cristo não apenas encarnava a misericórdia, mas também era favorável à justiça punitivista.

Artigo recebido em 22/06/2026.
Artigo aceito em 03/08/2026.

A DESSACRALIZAÇÃO DO ESPAÇO E A MEMÓRIA DA CALAMIDADE NA INVASÃO MONGOL DA HUNGRIA (1241-1242)

THE DESACRALIZATION OF SPACE AND THE MEMORY OF CALAMITY IN THE MONGOL INVASION OF HUNGARY (1241-1242)

Johnny Taliateli do Couto
Pontifícia Universidade Católica de Goiás
johnnytaliateli@gmail.com

Resumo: A invasão mongol da Hungria (1241-1242) transcendeu o colapso militar, resultando na aniquilação da topografia local. Este artigo analisa essa letalidade e a construção da memória da catástrofe nas obras de Mestre Rogério e Tomás de Spalato. Em diálogo com a arqueologia e a historiografia militar, demonstra-se que a dessacralização do espaço e o terror operaram como táticas ativas de guerra nômade. Diante do colapso do asilo cristão, investiga-se como os clérigos converteram a página escrita em uma arquitetura da memória, utilizando a ruína para responder a demandas de justificação pessoal e reinserção institucional. Ao atrelar essas fontes às evidências de reconfiguração da toponímia e da cronologia do reino, o trabalho demonstra como o avanço mongol alterou irreversivelmente as categorias de espaço e tempo pelas quais a sociedade húngara forjou a memória da calamidade.

Palavras-chaves: Invasão Mongol; Dessacralização do espaço; Memória.

Abstract: The Mongol invasion of Hungary (1241-1242) transcended military collapse, resulting in the annihilation of the local topography. This article analyzes this lethality and the construction of the memory of the catastrophe in the works of Master Roger and Thomas of Split. In dialogue with archaeology and military historiography, the study demonstrates that the desacralization of space and terror operated as active tactics of nomadic warfare. Faced with the collapse of Christian sanctuary, this paper investigates how the clerics converted the written page into an architecture of memory, utilizing the ruins to respond to demands for personal justification and institutional reintegration. By linking these sources to evidence of the reconfiguration of the kingdom's toponymy and chronology, the paper demonstrates how the Mongol advance irreversibly altered the categories of space and time through which Hungarian society forged the memory of the calamity.

Keywords: Mongol Invasion; Desacralization of space; Memory.

Na década de 1260, cerca de vinte anos após os eventos, Tomás de Spalato registrava o seguinte:

> E primeiramente, cercando e sitiando a maior cidade dos cristãos, chamada Susdália, tomaram-na após longo assédio – não tanto pela força quanto pela fraude –, destruíram-na e entregaram à morte o seu rei, de nome Jorge, junto a uma grande multidão de seu povo. Partindo dali em direção à Hungria, iam devastando tudo o que se deparava diante deles. Naquele tempo, a saber, no ano da Encarnação de mil duzentos e quarenta e um, no sexto dia do início

> de outubro, num domingo, ocorreu novamente um eclipse solar e todo o ar se obscureceu; houve um imenso horror em todos, tal como naquele eclipse que se dera três anos antes, conforme acima mencionamos.[1]

No excerto, a obra do autor dálmata não se limita a um registro factual do avanço militar mongol, mas articula de imediato a destruição material do espaço cristão a uma severa alteração da ordem cósmica. A tomada de Susdália e a marcha incontrolável em direção às fronteiras húngaras[2] são deliberadamente acopladas à narrativa de escuridão do eclipse solar. Dessa forma, o fenômeno celeste não atua no texto como um mero marcador cronológico da calamidade, mas serve para ancorar a memória da marcha dos invasores por meio do terror coletivo. Quando resgata o horror vivenciado pelas populações para conectá-lo a uma anomalia do passado, Tomás de Spalato historiciza o choque do ataque nômade, utilizando a disrupção do ar e da luz como uma dimensão visível da própria ruptura do mundo conhecido. A centralidade dessa imagem oferece, portanto, um ponto de partida discursivo para examinar de que maneira a narrativa processou a iminência do flagelo e a posterior desestruturação do território húngaro.

A própria titulação do Capítulo XXXVI da *Historia Salonitana*, denominado "Da Peste dos Tártaros" (*De peste Tartarorum*), explicita a matriz conceitual pela qual o prelado qualifica o invasor, definido no corpo do texto como uma *genus pestifera Tartarorum.*[3] Por meio do enquadramento da horda na categoria de peste ou flagelo, Tomás de Spalato constrói uma chave de leitura que retira o conflito do plano de uma disputa militar convencional, preparando o cenário para a descrição

[1] TOMÁS DE SPALATO. *Historia Salonitanorum atque Spalatinorum pontificum* - History of the bishops of Salona and Split. Texto em latim de Olga Perić; edição, tradução para o inglês e notas de Damir Karbić, Mirjana Matijević Sokol e James Ross Sweeney. Budapeste; Nova Iorque: Central European University, 2006. p. 254. Tradução nossa.

[2] Sobre a utilização do conceito de fronteiras no contexto medieval, é imperativo afastar a noção contemporânea de linhas cartográficas rígidas ou delimitações jurisdicionais de caráter estatal. Para os atores do período, a fronteira operava como uma zona liminar de transição, contato e vulnerabilidade. O território era frequentemente mobilizado para se pensar em marcadores de passagem, como os chamados "portões" descritos nas fontes da época, a partir dos quais as comunidades articulavam simultaneamente o sentido de defesa e a representação identitária diante do outro. Para uma discussão sobre a polissemia, a territorialidade e a representação de fronteiras nas invasões mongóis, Cf. COUTO, Johnny Taliateli do. Além das fronteiras: os mongóis nas fontes cristãs (1235-1245). *Revista História, Histórias*, v. 13, n. 28, p. 1-39, 2025.

[3] TOMÁS DE SPALATO, *op. cit.*, p. 252.

da desordenação espacial que se abateria sobre o reino. Contudo, o arranjo literário do autor estabelece uma sincronização artificial que colide com a cronologia factual da invasão. A sugestão de que os mongóis partiam em direção à Hungria no exato momento em que se deflagrou o eclipse de outubro de 1241 oculta que as operações no coração do território húngaro haviam se iniciado meses antes. A ruptura dos passos cárpatos ocorreu em março daquele ano, e a dizimação do exército do rei Béla IV na Batalha de Muhi consumou-se logo em abril. Tais dados evidenciam que, no outono de 1241, as tropas de Batu Khan já gerenciavam uma ocupação consolidada a leste do rio Danúbio. Essa subordinação do tempo cronológico ao tempo simbólico evidencia que o autor prioriza a construção de uma memória moral da calamidade em detrimento do rigor factual dos acontecimentos.

Em contraste com a chave de leitura cósmica estruturada por Tomás de Spalato, a *Epistola* de Mestre Rogério oferece um relato fundamentado no realismo da pragmática política e administrativa. Ao registrar o período de transição em que os boatos sobre a aproximação tártara começaram a circular pelas fronteiras contíguas da Rus', o clérigo apuliano constrói uma narrativa da calamidade despida de anomalias celestes ou de abstrações escatológicas. Treinado na cúria romana e valendo-se das convenções formais dessa burocracia, notadamente a aplicação sistemática do *cursus velox,*[4] Rogério analisa a vulnerabilidade da monarquia húngara sob um prisma secular e institucional. O clérigo localiza a raiz da desestruturação do reino no faccionalismo e na insolvência política da corte de Béla IV, cujas reformas e recuperação de terras reais haviam fraturado a coesão com a alta aristocracia baronial.[5] Esse contraste interpretativo entre a obra dálmata e a narrativa apuliana é fundamental para a presente investigação, pois revela de que

[4] O *cursus velox* consistia em um padrão rítmico final (cláusula) da prosa latina medieval, sendo amplamente utilizado pelos redatores da chancelaria papal a partir do século XII. Ele conferia uma cadência sonora e formal bastante específica ao encerramento das frases, garantindo não apenas a elegância estilística (*ars dictaminis*), mas operando também como um selo rítmico de autenticidade dos documentos da burocracia romana. Sobre o treinamento de Mestre Rogério na Cúria e o emprego estrito do *cursus velox* em sua obra como atestado de veracidade, cf. MESTRE ROGÉRIO. *Epistola in miserabile carmen super destructione regni Hungarie per Tartaros facta* - Master Roger's Epistle to the sorrowful lament upon the destruction of the kingdom of Hungary by the Tatars. Edição bilíngue. Tradução e notas de János M. Bak e Martyn Rady. Budapeste; Nova Iorque: Central European University, 2010. p. L-LI.

[5] *Ibidem.* p. XLV-XLVIII.

maneira a dessacralização do espaço e a memória da ruína material foram codificadas por sensibilidades institucionais e historiográficas distintas no decorrer do século XIII.

Mestre Rogério, ou Rogério de Apúlia, nasceu por volta de 1205 em Torre Maggiore, na Itália Meridional. Embora seus anos iniciais careçam de registros documentais, o título de *magister* atesta a sua formação superior, com provável instrução em artes e direito canônico, antes de seu ingresso no serviço da Cúria Romana como capelão do cardeal legado Tiago de Pecorara. Como membro dessa comitiva pontifícia, o clérigo viajou ao Reino da Hungria em 1232, integrando a missão encarregada de mediar as tensões institucionais entre o rei André II e o arcebispo Roberto de Esztergom. Optando por permanecer no reino após o término da embaixada, Rogério assumiu sucessivamente os cargos de capelão e de arquidiácono da diocese de Oradea, posição que ocupava quando os mongóis invadiram a Hungria em 1241. Sua captura pelos invasores e a subsequente fuga pelas florestas forneceram a base testemunhal para a redação de sua epístola, escrita durante seu refúgio em Sopron, entre os anos de 1243 e 1244. Essa bagagem de administrador curial moldou uma análise dos fatos que buscava causas palpáveis, distanciando seu relato das tradicionais explicações providencialistas – frequentemente centradas nos pecados do reino – que caracterizavam grande parte da produção clerical do período.[6]

Por outro lado, a trajetória de Tomás de Spalato vincula-se intimamente às dinâmicas de afirmação política e eclesiástica das comunas da Dalmácia. Nascido em 1200 ou 1201, oriundo de uma família cuja linhagem não deixou traços nos registros patrícios locais, o autor completou sua formação na Universidade de Bolonha, onde estudou direito romano e *ars notaria*. Após o retorno à sua cidade natal, exerceu a função de notário público até ser elevado, em 1230, à dignidade de arquidiácono do cabido. Nessa posição, atuou como um dos principais articuladores da introdução do modelo de governo comunal italiano (o Regime Latino) em Spalato, no ano de 1239. Sua ascensão, contudo, foi interrompida no contexto da invasão mongol em

[6] *Ibidem.* p. XLIII-XLV.

1242. Sua postulação ao cargo de arcebispo foi inviabilizada tanto pela oposição da corte do rei Béla IV quanto pela rejeição dos próprios leigos de Spalato, que resistiam às suas rigorosas posturas eclesiásticas. Afastado do comando institucional e preterido em favor de prelados estrangeiros, o autor dedicou os últimos anos de sua vida, sobretudo a partir de 1266 até a sua morte em 1268, à finalização da *Historia Salonitana*. O texto estruturou-se, portanto, não apenas como uma crônica, mas como um mecanismo de autodefesa e de justificação retrospectiva. No registro da catástrofe material provocada pelos nômades, Tomás historicizou o colapso do reino sob a perspectiva de quem escrevia movido por uma profunda desilusão política pessoal.[7]

A mobilização da memória do colapso material e dos sofrimentos corporais na *Epistola* de Mestre Rogério revela o propósito de recompor a sua carreira e buscar reinserção na hierarquia eclesiástica. Longe de ser um exercício desinteressado de luto, a redação do texto foi projetada para sensibilizar o seu antigo patrono na Cúria Romana, o cardeal Tiago de Pecorara, visando à obtenção de uma nova dignidade após o arrasamento da diocese de Oradea. Ao mesmo tempo, o autor apresentava-se como um perito nos assuntos mongóis em uma conjuntura na qual o Papado debatia intensamente a ameaça oriental. Essa estratégia obteve êxito em 30 de abril de 1249, quando o Papa Inocêncio IV o nomeou arcebispo da sé metropolitana de Spalato.[8] Essa provisão pontifícia colocou Rogério diretamente na chefia da mesma arquidiocese onde, anos antes, a postulação de Tomás de Spalato havia sido inviabilizada pelas facções civis e pela oposição da coroa. Estabeleceu-se, assim, um cenário de sobreposição institucional que elucida não apenas as condições de produção das duas obras no interior da mesma localidade, mas também as diferentes necessidades políticas de registrar o flagelo. A narrativa da calamidade oscila, portanto, entre a demanda de promoção curial de Rogério e o imperativo de autodefesa e justificação de Tomás.[9]

[7] TOMÁS DE SPALATO, *op. cit.*, p. XXII-XXVIII.
[8] MESTRE ROGÉRIO, *op. cit.*, p. XLIII-XLIV.
[9] Sobre o fracasso da postulação de Tomás de Spalato à mesma sé e a sua respectiva motivação literária, cf. TOMÁS DE SPALATO, *op. cit.*, p. XXV-XXVI.

O opúsculo de Mestre Rogério, intitulado *Epistola in miserabile carmen super destructione regni Hungarie per Tartaros facta* ("Epístola em forma de lamento pesaroso sobre a destruição do Reino da Hungria provocada pelos tártaros"), expõe logo em sua titulação a preocupação central com a desolação e o sofrimento. Contudo, a análise de sua estrutura interna revela que a obra ultrapassa a mera crônica do choque militar para articular um diagnóstico das disfunções institucionais que debilitaram o reino na década anterior à invasão nômade.[10] Por sua vez, a obra de Tomás de Spalato dedica uma parcela específica de sua narrativa aos mesmos acontecimentos, concentrando-os entre os capítulos XXXVI e XXXIX. A *Historia Salonitana* projeta-se, no entanto, como uma composição de longa duração, na qual a irrupção dos mongóis figura como um instrumento discursivo tático. Esse enquadramento serve à justificação retrospectiva das pressões sofridas pela comuna dálmata diante das exigências da coroa e das facções civis.[11]

A vulnerabilidade que minou a capacidade de resistência do Reino da Hungria derivou, substancialmente, do desgaste político e social desencadeado pelas sucessivas disputas patrimoniais da coroa. O tecido defensivo do reino, outrora alicerçado no sistema de condados e em guerreiros atrelados aos domínios reais, já vinha sofrendo um profundo desmanche desde que o rei André II passou a alienar vastas parcelas de terras em favor de seus partidários. Com sua ascensão ao trono em setembro de 1235, seu filho, Béla IV, adotou uma postura intransigente para tentar restaurar a autoridade monárquica, iniciando uma ampla campanha de confisco e revisão das propriedades outorgadas pelo pai. Essa ofensiva de recuperação do patrimônio régio foi acompanhada de um deliberado distanciamento em relação à alta aristocracia. Para demarcar a preeminência de sua dignidade, o monarca chegou a ordenar a destruição física dos assentos dos barões nas sessões do conselho, obrigando os magnatas a permanecerem de pé em sua presença, além de ter restringido o acesso direto à justiça real mediante a exigência

[10] MESTRE ROGÉRIO, *op. cit.*, p. XLV-XLVIII. Para a intitulação da obra e seu enquadramento como lamento, cf. p. XLII e p. 133.
[11] TOMÁS DE SPALATO, *op. cit.*, p. XXV-XXVIII. Os capítulos referentes ao avanço mongol e suas consequências estendem-se da página 252 à 279.

estrita de petições escritas. Longe de fortalecer a base de poder do rei, tais medidas alienaram a nobreza tradicional e fraturaram a teia de fidelidades internas, inviabilizando qualquer articulação militar coordenada no momento em que as colunas nômades alcançaram os desfiladeiros dos Cárpatos na primavera de 1241.[12]

Para compreender a iminência da crise que se abateria sobre a Europa Oriental,[13] é imperativo deslocar o foco analítico para a engrenagem decisória do próprio Império Mongol. Longe de configurar uma incursão predatória ocasional ou o avanço de uma horda caótica, a marcha transcontinental rumo ao Ocidente consistiu em um empreendimento militar planejado. Ratificada sob a liderança de Ögödei Qa'an durante as assembleias imperiais (*quriltai*) realizadas entre 1234 e 1235, a campanha ocidental foi estruturada em torno de dois objetivos estratégicos primordiais. O primeiro deles era de natureza estritamente patrimonial: tratava-se de consolidar e expandir os territórios que, conforme a partilha testamentária estabelecida por Chinggis Khan, haviam sido destinados à linhagem de seu filho Jochi. Confiada ao comando formal do príncipe Batu e à liderança tática do veterano general Sübedei, essa massiva força expedicionária não possuía os reinos sedentários cristãos como alvos primários. O segundo e principal propósito da mobilização consistia na submissão e erradicação de todas as confederações nômades rivais – notadamente os búlgaros do Volga e os turcos quipechaques (cumanos) – que dominavam as estepes pôntico-caspianas. Aos olhos do alto comando mongol, a destreza marcial dessas populações equestres representava uma ameaça muito mais direta à consolidação do império do que as defesas dos reinos sedentários, o que tornava a neutralização da estepe uma etapa preliminar indispensável para a aproximação dos reinos cristãos do Oeste.[14]

---

[12] ENGEL, Pál. The *Realm of St. Stephen*: A History of Medieval Hungary, 895–1526. Tradução de Tamás Pálosfalvi. Londres; Nova Iorque: I.B. Tauris, 2001. p. 91-93; 98.

[13] O emprego do termo "Europa Oriental" atua aqui como uma ferramenta de localização espacial moderna em prol da clareza analítica, não pressupondo, de forma alguma, que os húngaros ou eslavos do século XIII se considerassem europeus orientais.

[14] DI COSMO, Nicola. The Mongols and Europe. *In*: BIRAN, Michal; KIM, Hodong (ed.). *The Cambridge History of the Mongol Empire*. Cambridge: Cambridge University, 2023. v. 1. p. 781-782.; MAY, Timothy. *The Mongol Empire*. Edimburgo: Edinburgh University, 2018. p. 108-109.

O avanço oriental provocou um efeito de deslocamento populacional que empurrou as dinâmicas da estepe diretamente para as fronteiras húngaras. Com o progresso das forças sob o comando de Batu e de seu conselheiro tático, Sübedei – campanha que culminaria na queda de Kiev, a antiga capital da Rus', em dezembro de 1240 –, as confederações que habitavam a planície eurasiana viram-se forçadas a uma fuga massiva.[15] O caso mais emblemático foi o dos cumanos. Diante do cerco mongol, o Khan Kuten solicitou asilo a Béla IV no ano de 1239. O rei húngaro, motivado pela perspectiva de conversão religiosa desses povos e pelo reforço militar que poderiam representar, concedeu a permissão, o que resultou na entrada de aproximadamente quarenta mil cumanos na bacia dos Cárpatos.[16]

A decisão monárquica de abrigar os contingentes nômades transcendeu a crise agrária e política húngara, convertendo-se no estopim diplomático do conflito. Para compreender a gravidade dessa acolhida, é necessário observá-la sob a ótica da ideologia do *Yeke Mongol Ulus* (Grande Nação Mongol). A expansão oriental era sustentada pela crença em um direito incontestável, concedido pelos Céus, para a dominação universal. Sob esse prisma de mandato divino, as lideranças mongóis não consideravam os cumanos como refugiados independentes, mas sim como súditos fugitivos e escravos rebeldes que tentavam escapar da jurisdição militar de Batu Khan. Ao conceder proteção a esse grupo, Béla IV não apenas se colocava como um obstáculo à consolidação do império na estepe, mas cometia uma afronta direta a essa ordem cósmica e política.[17] Tal insatisfação já havia sido formalizada em um ultimato interceptado e entregue à coroa húngara pelo frade dominicano Juliano,

[15] POW, Stephen. The Mongol Invasions of Europe. *In*: MAY, Timothy; HOPE, Michael (ed.). *The Mongol World*. Londres; Nova Iorque: Routledge, 2022. p. 184.
[16] SWEENEY, James Ross. "Spurred on by the Fear of Death": Refugees and Displaced Populations during the Mongol Invasion of Hungary. *In*: GERVERS, Michael (ed.). *Nomadic Diplomacy, Destruction and Religion from the Pacific to the Adriatic*: Papers prepared for the Central and Inner Asian Seminar, University of Toronto. Toronto: University of Toronto, 1994. p. 38-39.
[17] DI COSMO, *op. cit.*, p. 781-782. Vale ressaltar que a pretensão mongol ao domínio universal e a categorização de povos independentes como súditos rebeldes não constituem um *topos* retórico ou uma distorção etnocêntrica das fontes ocidentais. Tratava-se da ideologia imperial mongol, alicerçada na crença teológica de um mandato concedido pelo Céu Eterno (*Tengri*) para a submissão de toda a Terra, princípio político que inviabilizava qualquer paridade diplomática com outros reinos. Sobre o tema, cf. ALLSEN, Thomas T. Imperial Ideology. *In:* BIRAN, Michal; KIM, Hodong (ed.). *The Cambridge History of the Mongol Empire*. Cambridge: Cambridge University, 2023. v. 1. p. 444-445.

que havia viajado ao leste para angariar informações. No documento primário, o rei era duramente advertido a não reter os fugitivos, sob a ameaça de atrair a inimizade de todo o império contra si. A recusa do monarca em expulsar a comitiva do khan Kuten forneceu a justificativa ideológica e o *casus belli* diplomático para que as forças mongóis avançassem de forma definitiva contra o reino da Hungria na primavera de 1241.[18]

Contudo, a integração desses contingentes aprofundou a crise institucional e social que já paralisava o reino húngaro. Assentados nas imediações do rio Tisza, os recém-chegados protagonizaram um agudo choque material e cultural. Acostumados à economia extensiva, os imensos rebanhos cumanos passaram a destruir as áreas de cultivo, os pomares e os vinhedos da população camponesa. Muito além dos atritos agrários, a presença da comitiva de Kuten inflamou a hostilidade da alta aristocracia húngara. Os barões queixavam-se não apenas de que propriedades estavam sendo subtraídas e redistribuídas aos nômades, mas ressentiam-se do acesso direto e privilegiado que os líderes cumanos passaram a ter junto ao conselho régio. A acolhida aos refugiados e sua transformação em aliados pessoais fizeram com que Béla IV atraísse para eles o ódio das facções nobiliárquicas. Em uma campanha de vilipêndio politicamente motivada, a aristocracia local logo passou a acusar os cumanos de atuarem como espiões do inimigo, envenenando de vez a coesão do reino exatamente no momento em que as vanguardas mongóis começavam a testar as barricadas dos Cárpatos.[19]

A correspondência entre essa instabilidade política e o colapso militar nos limites do reino é capturado com precisão na narrativa de Mestre Rogério. O arquidiácono relata que, à medida que os primeiros rumores sobre os ataques ganhavam força, difundiu-se entre a população do reino a crença de que os invasores eram, na verdade, os próprios cumanos recém-assentados, ou que estes atuavam em conluio com os nômades orientais. Alimentada por esse pânico e pelo ressentimento acumulado contra as políticas de Béla IV, uma multidão armada de húngaros e

[18] *Epistola fr. Iuliani de bello Mongolorum*. *In*: ARCHIVUM EUROPAE CENTRO-ORIENTALIS. Tomo III, Fasc. 1-3. Budapeste, 1937. p. 35-39.
[19] SWEENEY, James Ross. *op. cit.*, p. 39-40.

germânicos invadiu os aposentos onde o líder cumano, Kuten, encontrava-se sob custódia em Peste. A turba o assassinou juntamente com sua comitiva, decapitando-os e arremessando suas cabeças pelas janelas do palácio. Rogério descreve as consequências funestas desse linchamento, ao tomarem conhecimento da morte de seu líder, os guerreiros cumanos rebelaram-se abertamente. Em vez de auxiliarem a coroa na defesa contra as tropas de Batu Khan, eles empreenderam uma violenta marcha de saque em direção à Bulgária. Ao fazê-lo, massacraram as populações locais como forma de vingança e privaram a monarquia húngara do único contingente de cavalaria ligeira que possuía experiência prévia e táticas semelhantes às da máquina de guerra que acabara de cruzar os Cárpatos.[20]

Para descrever o rompimento das fronteiras do reino, as fontes do século XIII destacam os acessos pelas montanhas, frequentemente referidos como "portões". Na narrativa de Mestre Rogério, a invasão começou quando as tropas de Batu avançaram diretamente para a "Porta da Rússia", localidade que corresponde ao desfiladeiro do Passo de Verecke. O arquidiácono relata que o chefe mongol derrotou o exército do conde palatino que guardava o local e, assim, conseguiu entrar no território húngaro. A constância com que os autores medievais se valem desses marcadores evidencia que a categoria de espaço ocupa uma centralidade discursiva em seus relatos.[21] Ao referenciarem continuamente os portões e os confins, autores como Mestre Rogério e Tomás de Spalato não apenas delineiam um avanço tático, mas espacializam a própria percepção da ameaça. Mais do que limites jurídicos, esses marcadores espaciais funcionavam para os medievais como zonas liminares de vulnerabilidade e de contato direto com a alteridade. A transposição dessa fronteira exigiu a destruição das barreiras físicas preparadas pelo rei. Tomás de Spalato registra que Béla IV havia ordenado a derrubada de grandes árvores para bloquear os acessos e criar barricadas (*indagines*) nas áreas de passagem entre a Rutênia e a Hungria. Entretanto, as forças mongóis utilizaram uma vanguarda composta por homens equipados com machados. Segundo o relato, eles abriram

[20] MESTRE ROGÉRIO, *op. cit.*, p. 173-177.
[21] COUTO, Johnny Taliateli do, *op. cit.,* p. 21-22.; MESTRE ROGÉRIO, *op. cit.*, p. 156-159; 164-165. cap. XVI e XX.

caminho pelas florestas e removeram os obstáculos com tanta facilidade que as barricadas não ofereceram resistência, sendo rapidamente destruídas e queimadas.[22]

A desordenação espacial inaugurada nas fronteiras alcança o seu paroxismo na microescala da Batalha de Mohi, ocorrida às margens do rio Sajó em abril de 1241. Nesse confronto, o espaço físico do acampamento real converteu-se na principal armadilha contra as próprias forças defensoras. Nas narrativas desse episódio, as fontes primárias convergem na constatação do desastre, mas apresentam nuances analíticas distintas sobre a mecânica dessa catástrofe. Tomás de Spalato destaca o colapso estrutural interno do acampamento. Segundo o autor, o rei Béla IV ordenou que as tendas fossem erguidas de forma extremamente adensada, circundadas por carroças e escudos para servirem de proteção. No entanto, essa compactação resultou no emaranhado das cordas das tendas, eliminando as vias de circulação. Tomás utiliza a imagem de um "estreitíssimo redil" (*artissimo stabulo*), no qual os húngaros ficaram confinados como ovelhas, transformando a tentativa de defesa no epicentro de seu infortúnio.[23] Mestre Rogério, por sua vez, corrobora o impacto desse confinamento, mas direciona a análise para o uso tático da topografia pelos invasores. Em seu relato, a falsa segurança dos defensores ancorava-se na barreira natural do rio Sajó e no controle de sua ponte. O colapso defensivo deflagra-se justamente quando os mongóis encontram um vau distante do acampamento principal e o cruzam durante a noite. Essa manobra de flanqueamento permitiu o cerco total das tropas de Béla IV ao amanhecer, gerando uma constrição e uma paralisia agravadas pela contínua precipitação de flechas. Para o arquidiácono de Oradea, o golpe final dessa armadilha ocorre quando as forças nômades recuam intencionalmente uma de suas alas, abrindo uma falsa via de escape. A oferta deliberada dessa passagem induziu a desestruturação total das fileiras cristãs e uma fuga desordenada, convertendo a planície em um vasto corredor de abate.[24]

[22] TOMÁS DE SPALATO, *op. cit.*, p. 254, 256. cap. XXXVI.
[23] *Ibidem.* p. 259-261. cap. XXXVI.
[24] MESTRE ROGÉRIO, *op. cit.*, p. 180-183. cap. XXVIII.

O desfecho da batalha selou o fim da resistência coordenada e inaugurou uma fuga caótica que converteu a própria geografia natural do reino em um cemitério para a elite da Cristandade Latina local. A historiografia contemporânea e as recentes análises geomorfológicas ratificam que o impacto do clima e da hidrografia foi decisivo para essa catástrofe. Fortes chuvas haviam transformado as planícies de inundação adjacentes ao rio Sajó em um vasto lodaçal.[25] Nas fontes, a letalidade do espaço atinge o seu extremo quando os fugitivos são encurralados contra os alagadiços. Tomás de Spalato relata que a multidão, destituída de rota alternativa, foi forçada a adentrar um pântano, onde a maior parte dos guerreiros acabou tragada pela água e pela lama. O notário dálmata localiza nessas águas a ruína das lideranças eclesiásticas, registrando o afogamento do arcebispo Ugrino de Kalocsa e do arcebispo Matias de Esztergom. Mestre Rogério corrobora o impacto fúnebre do terreno, certificando que, além dos grandes prelados, uma parcela inumerável de leigos pereceu sufocada nos pântanos e nas águas.[26]

O extermínio dessa vanguarda militar e religiosa precipitou o colapso institucional da coroa. Com o exército destruído, o rei Béla IV viu-se forçado a abandonar as planícies centrais e buscar proteção. A marcha de retirada foi tortuosa e ditou o esvaziamento do poder. Mestre Rogério relata que o monarca se dirigiu inicialmente para a fronteira com a Áustria, onde acabou temporariamente retido pelo duque austríaco antes de seguir para os arredores de Segesd. A continuidade da ameaça, no entanto, obrigou-o a descer em direção à costa dálmata. O próprio Tomás de Spalato documenta a chegada do rei às regiões marítimas. Conforme o autor, acompanhado por prelados e barões sobreviventes, Béla IV alcançou a região de Spalato, mas decidiu não residir na cidade, transferindo a corte e o tesouro real para a segurança insular de Trogir.[27] Esse distanciamento físico do soberano completou o processo de desordenação territorial, deixando o interior do reino inteiramente desprotegido diante das colunas nômades. A vulnerabilidade das

[25] LASZLOVSZKY, József *et al.* The Mongol Invasion of Hungary in Its Eurasian Context. *Historical Studies on Central Europe*, v. 3, n. 2, p. 184-206. 2023. p. 193-194.
[26] TOMÁS DE SPALATO, *op. cit.*, p. 267. cap. XXXVI.; MESTRE ROGÉRIO, *op. cit.*, p. 186, 188. cap. XXX.
[27] MESTRE ROGÉRIO, *op. cit.*, p. 192, 194. cap. XXXII.; TOMÁS DE SPALATO, *op. cit.*, p. 289, 291. cap. XXXVIII.

populações e das sedes eclesiásticas foi agravada por uma falha estrutural do reino. Conforme destaca Peter Jackson, à época da invasão a Hungria não possuía uma rede consolidada de castelos de pedra, amparando-se quase exclusivamente em fortificações de terra e madeira que não ofereceram resistência à máquina de cerco mongol.[28]

Com o esvaziamento do poder régio e a vulnerabilidade material das fortificações, a narrativa dessas fontes afasta-se do relato estritamente militar e passa a pintar um agudo quadro de horror focado na população inerme e nos edifícios da Igreja. Nessas descrições, a tragédia atinge o seu ápice discursivo na constatação de que os santuários, tradicionalmente concebidos como zonas de asilo inviolável na topografia cristã, não ofereceram qualquer abrigo aos que neles confiavam, sendo metodicamente subvertidos pelos invasores. Essa completa desconstrução da geografia do sagrado é capturada por Mestre Rogério ao narrar a queda da cidade de Oradea. Em seu relato, a catedral, buscada como refúgio pelas mulheres e pela nobreza local, converte-se no palco de uma violenta inversão do sagrado, na qual o morticínio dos corpos se confunde com a profanação sistemática dos altares e das relíquias:

> As damas, contudo, as donzelas e as jovens nobres quiseram refugiar-se na igreja catedral. Os tártaros, por sua vez, ordenaram que os soldados entregassem as armas e, por duríssimos tormentos, extorquiram dos cônegos tudo quanto possuíam. E, como não conseguiam entrar de súbito na igreja catedral, atearam-lhe fogo e a queimaram juntamente com as damas e com tudo o que nela havia. Nas outras igrejas, de fato, perpetraram tantos crimes contra as mulheres, que é mais seguro silenciar, para que os homens não se instruam em atrocidades. Nobres, cidadãos, soldados e cônegos foram todos degolados no campo fora da cidade, sem piedade alguma. Depois disto, revolveram totalmente os sepulcros dos santos e com os seus pés celerados pisaram nas relíquias, e aos turíbulos, cruzes e cálices de ouro, bem como aos vasos e outras alfaias dedicadas ao serviço do altar, reduziram a pedaços. Introduziam nas igrejas promiscuamente homens e mulheres e, após torpe abuso de todos, ali mesmo as matavam. Após tudo ter sido arruinado e um odor intolerável proceder dos

[28] JACKSON, Peter. *The Mongols and the West, 1221-1410*. Londres: Routledge, 2005. p. 64.

> corpos dos defuntos, retiraram-se dali e restou apenas o lugar deserto.[29]

A obliteração do asilo cristão narrada pelo clérigo de Oradea encontra eco na obra de Tomás de Spalato, evidenciando que a profanação dos santuários não constituiu um caso isolado, mas um padrão comportamental dos mongóis em toda a província. Ao registrar o avanço mongol e a destruição da vila de Peste, o autor dálmata expõe o colapso de duas outras fronteiras do sagrado, a imunidade do corpo clerical e a inviolabilidade da arquitetura conventual. Em seu relato, a expectativa de que os paramentos litúrgicos e os ritos pudessem atuar como um escudo diplomático ou espiritual frente ao inimigo é brutalmente subvertida. O sagrado é destituído de seu poder de intercessão e convertido em objeto de deboche, enquanto os muros do convento dos dominicanos, buscados como refúgio extremo pela população, revelam-se ineficazes. É nessa dupla falência da proteção divina e material que Tomás de Spalato inscreve a sua mais crua imagem da memória da calamidade, materializada na permanência fúnebre da destruição sobre a paisagem:

> Quando chegavam às habitações dos religiosos, saía-lhes ao encontro uma comitiva de clérigos, vestidos com sagradas estolas, entoando hinos e cânticos, como que prestando a devida honra aos vencedores e preparando dádivas e presentes para suscitar neles alguma misericórdia para consigo. Mas eles, alheios a toda piedade e humanidade, desprezando as reverências religiosas e escarnecendo da piedosa simplicidade daqueles, desembainhando as espadas, decepavam-lhes as cabeças sem qualquer comiseração. Irrompendo então nos claustros, saqueavam tudo, incendiavam as casas, profanavam as igrejas, destruíam os altares, espalhavam as relíquias e, das vestes sagradas, confeccionavam adornos para as suas concubinas e esposas.
> [...] Depois que a atrocidade da matança perpetrada lhes pareceu suficiente, saindo da vila, atearam fogo por toda a parte, e a chama voraz a consumiu inteiramente à vista dos inimigos, sem qualquer demora. Para o convento dos frades pregadores, uma parte da desventurada plebe havia se refugiado com suas esposas e filhos, julgando que, protegidos pelo perímetro das muralhas, escapariam ao supremo perigo. Mas de nada valeu a proteção do lugar àqueles a quem não assistia a proteção divina. Pois, sobrevindo os Tártaros e atacando o local com vigor, foram entregues ao extermínio comum e, ateado o fogo, cerca de dez mil seres humanos arderam miseravelmente junto com o edifício e os seus bens. Testemunho

[29] MESTRE ROGÉRIO, *op. cit.*, p. 200. cap. XXXIV. Tradução nossa.

> desta tão grande e horrível matança é a multidão de ossos insepultos que, acumulados em grandes montões, oferecem aos que os contemplam um espetáculo assombroso.[30]

A retórica da destruição mobilizada por Mestre Rogério e Tomás de Spalato articula, portanto, uma desordenação que ultrapassa o simples colapso militar. Para as populações da época, a dessacralização não se restringia à quebra física das pedras do altar ou à pilhagem de relíquias, operando, sobretudo, na subversão da geografia da salvação e da morte. Na ordenação da Cristandade Latina, o sepultamento no perímetro consagrado do cemitério adjacente à igreja consistia na principal garantia da dignidade escatológica. Contudo, as fontes narrativas indicam que a invasão inviabilizou as práticas mortuárias tradicionais, consubstanciando a constatação de Spalato sobre a absoluta ausência de tempo e espaço para o cumprimento dos ritos fúnebres. A imagem fúnebre da multidão de ossos insepultos acumulados na paisagem evidencia que a contingência suprimiu a demarcação basilar entre o mundo dos vivos e o repouso sacralizado dos mortos. O próprio espaço físico, destituído de sua função protetora e ritual, converteu-se no registro contínuo da calamidade, atestando o colapso da topografia cristã perante o avanço mongol.

Embora uma desconfiança natural em relação às narrativas medievais pudesse sugerir a presença de exageros retóricos nos textos de nossos autores, as investigações materiais recentes fornecem uma base empírica que consubstancia o colapso por eles narrado. Em seu estudo sobre a campanha mongol, Attila Gyucha, Wayne E. Lee e Zoltán Rózsa comprovam o abandono da praxe normativa de sepultamento nos assentamentos rurais arrasados durante a invasão, a exemplo dos sítios de Orosháza-Bónum e Dunaföldvár-Ló-hegy. O registro arqueológico revela que os moradores remanescentes não dispuseram das condições mínimas para transladar os mortos para as zonas sacralizadas. Em vez disso, os corpos das vítimas foram descartados de maneira apressada e irregular no interior das próprias estruturas domésticas e utilitárias do vilarejo, sendo lançados em poços, fossos de drenagem e sob os escombros de habitações semissubterrâneas incendiadas. A

[30] TOMÁS DE SPALATO, *op. cit.*, p. 270; 274; 276. cap. XXXVI. Tradução nossa.

materialidade desses depósitos improvisados se torna assim uma evidência para o relato das fontes textuais. A urgência e a letalidade do ataque mongol suprimiram a possibilidade dos ritos fúnebres adequados, convertendo o espaço doméstico e utilitário em uma paisagem mortuária profanada.[31]

Nas descrições de Mestre Rogério acerca de Oradea, a violência atinge seu clímax no massacre de mulheres e jovens que buscaram asilo no interior dos edifícios, enquanto os homens haviam sido executados nas planícies externas. Essa assinatura demográfica encontra correspondência nas escavações da região entre os rios Danúbio e Tisza. Nos sítios de Szank-Haladás Tsz. II. e Kiskunmajsa-Jonathermál Kelet, as estruturas incendiadas tornaram-se o túmulo de dezenas de indivíduos carbonizados em meio a artefatos de valor e moedas da época. A análise osteológica dessas ruínas revela a ausência quase total de homens adultos, apontando que as vítimas eram predominantemente mulheres, adolescentes e crianças.[32]

A configuração dos vestígios faunísticos revela uma camada ritual nessa subversão espacial. Nos sítios de Orosháza-Bónum, Bugac-Pétermonostora e Dunaföldvár-Ló-hegy, esqueletos de cavalos, cães e bovinos decapitados foram encontrados em associação direta com os restos humanos e as camadas de incêndio. Os autores associam essas deposições a cerimônias sacrificiais xamânicas e banquetes realizados pelos invasores imediatamente após a execução dos habitantes, uma prática que encontra paralelo no próprio relato de Tomás de Spalato sobre os festejos nômades. Essa sobreposição elucida o conceito de dessacralização sob a ótica de um choque cosmológico. O que os relatos eclesiásticos registraram estritamente como esvaziamento e quebra da santidade cristã constituía, na dinâmica dos invasores, uma apropriação do terreno balizada por seus próprios códigos de triunfo.[33]

---

[31] GYUCHA, Attila; LEE, Wayne E.; RÓZSA, Zoltán. The Mongol Campaign in Hungary, 1241–1242: The Archaeology and History of Nomadic Conquest and Massacre. *The Journal of Military History*, v. 83, n. 4, p. 1021-1067, 2019. p. 1046; 1051-1053; 1055.

[32] *Ibidem.* p. 1055-1056.

[33] *Ibidem.* p. 1061. Cf. TOMÁS DE SPALATO, *op. cit.*, p. 293. cap. XXXIX. Os arqueólogos articulam a presença de restos faunísticos sobre os corpos humanos às cerimônias xamânicas e de comensalidade atestadas nas fontes nômades, o que encontra paralelo visual no relato do

A ineficácia da arquitetura eclesiástica como zona de refúgio, registrada por Mestre Rogério no contexto da catedral de Oradea, reproduziu-se de forma sistemática no ambiente rural. Em sua análise sobre a topografia eclesiástica húngara, Beatrix F. Romhányi e József Laszlovszky demonstram que as populações camponesas buscaram militarizar o perímetro de suas igrejas locais diante do avanço nômade. Escavações arqueológicas documentam a construção emergencial de fortificações em formato de fossos e terraplenos ao redor desses edifícios, em uma tentativa de consorciar a proteção espiritual à defesa física. No entanto, o registro material indica que essas estruturas improvisadas não resistiram aos cercos, culminando na queda simultânea das defesas de terra e das igrejas.[34] Os dados arqueológicos demonstram que a vulnerabilidade do espaço de asilo não se restringiu às grandes catedrais, abrangendo igualmente as paróquias rurais, onde a associação emergencial entre o edifício sagrado e as defesas físicas não conteve o avanço inimigo.

A eficácia dessa violência contra a arquitetura eclesiástica e as comunidades do interior encontrou seu reflexo no pavor dos sobreviventes. Nesse ponto, a autoridade da narrativa de Tomás de Spalato fundamenta-se não apenas no registro de eventos distantes, mas em sua condição de observador direto do afluxo populacional gerado pelo avanço nômade. O arquidiácono presenciou o recebimento das sucessivas levas de refugiados húngaros em Spalato, o que lhe permitiu evidenciar o severo contraste comportamental entre os sobreviventes do reino e os habitantes locais. Ao analisar essa dinâmica, James Ross Sweeney destaca que, para os cidadãos de Spalato, a ameaça mongol ainda soava distante e quase inacreditável, gerando respostas díspares diante do perigo.[35] Esse descompasso tornou-se notório quando a vanguarda mongol atingiu os arredores da cidade. Tomás relata que os spalatinos, não reconhecendo os invasores e supondo tratar-se

arquidiácono dálmata sobre os festejos, danças e banquetes realizados pelos mongóis ao redor de suas vítimas.

[34] ROMHÁNYI, Beatrix F.; LASZLOVSZKY, József. The Destruction Caused by the Mongol Invasion and the Changes of the Church Network of Medieval Hungary. *In:* NAGY, Balázs (ed.). *The Mongols in Central Europe*: The Profile and Impact of their Thirteenth-Century Invasions. Budapeste: ELTE Eötvös Kiadó, 2024. p. 202.

[35] SWEENEY, James Ross. *op. cit.*, p. 51-52.

de croatas, organizaram-se para enfrentá-los em armas. Em contrapartida, os refugiados húngaros, ao identificarem os estandartes inimigos, ficaram com o ânimo paralisado. Destituídos de qualquer ímpeto de defesa, fugiram para o interior das igrejas e passaram a aguardar a execução que julgavam iminente.[36] O episódio demonstra como a experiência prévia com a tática e a letalidade mongol havia desarticulado a capacidade de reação dos sobreviventes, gerando um estado de pânico e resignação que diferia frontalmente da postura da população dálmata, a qual se mantinha alheia à escala real da experiência daqueles.

O estado de paralisia e resignação atestado por Tomás de Spalato entre os refugiados húngaros reflete o êxito de uma estratégia calculada de dissuasão. A violência extrema e o terror funcionavam como ferramentas táticas de coerção e desgaste moral movidas pelos exércitos nômades. O objetivo central dessa política de intimidação consistia em forçar a submissão voluntária de outras províncias e suprimir precocemente qualquer força latente de resistência, paralisando o adversário pelo medo. Essa mecânica de terror deliberado evidencia-se na erradicação sistemática de populações inteiras em centros que resistiam aos cercos, localidades categorizadas na tática mongol como *mo balyq* (cidades ruins). O extermínio dessas comunidades servia como um aviso territorial imediato sobre o custo da insubordinação.[37]

Apesar de Tomás chegar a recorrer a referenciais apocalípticos para tentar explicar a calamidade – como as associações ao Anticristo presentes no texto

[36] TOMÁS DE SPALATO, *op. cit.*, p. 296. cap. XXXIX.

[37] GIEßAUF, Johannes. A Programme of Terror and Cruelty: Aspects of Mongol Strategy in the Light of Western Sources. *Chronica*, Szeged, v. 7-8, p. 85-96, 2007. p. 88; 90. A eficácia dessa política de intimidação é atestada por casos de submissão antecipada para evitar o extermínio. Como aponta Timothy May, durante a campanha contra a Rus', a rica cidade comercial de Novogárdia (Novgorod) foi inicialmente poupada na primavera de 1238 devido a um degelo que converteu as rotas de acesso em pântanos. Ciente do destino das cidades vizinhas devastadas, o príncipe Alexander Nevsky não aguardou uma nova ofensiva. Dirigiu-se voluntariamente ao acampamento de Batu Khan e oficializou a sua rendição, preservando a sua população intacta. Como a doutrina diplomática nômade estipulava, a declaração de lealdade antecipada era o único recurso para manter o governo local e evitar o massacre. MAY, Timothy. *op. cit.*, p. 111. Como aponta Denise Aigle, essa conduta alinhava-se à tradição diplomática da estepe – caracterizada pela autora como uma diplomacia da não negociação –, na qual os conceitos de paz e submissão incondicional eram indissociáveis, restando a rendição como o único recurso prático para a manutenção da governança local. AIGLE, Denise. *The Mongol Empire between Myth and Reality*: Studies in Anthropological History. Leiden: Brill, 2015. p. 180.

dálmata –, tanto seu testemunho quanto o de Mestre Rogério capturaram a natureza pragmática dessa letalidade. Ambos os autores registraram a recusa nômade ao despojo em momentos dramáticos. Após batalhas decisivas, os invasores frequentemente ignoravam a prata, o ouro e as ricas vestes abandonadas pelos fugitivos, concentrando os esforços estritamente na perseguição e na carnificina. Ao descrever a execução em massa de prisioneiros pelo príncipe mongol Qadan, Tomás de Spalato pontua que a abstenção do saque sobre os cadáveres possuía a intencionalidade de demonstrar aos sobreviventes que a matança não derivava da avidez por riquezas, mas da determinação de suprimir o inimigo.[38] A crueldade, termo empregado pelo clérigo, configurava-se, portanto, como um instrumento de propaganda projetado para desarticular a capacidade e a vontade de lutar das populações invadidas.

A mecânica operacional dos cercos também é uma evidência dessa política de intimidação. Para contornar as desvantagens logísticas em assaltos a praças fortificadas, os mongóis empregavam sistematicamente prisioneiros civis e militares na vanguarda dos combates. Como ressalta Peter Jackson, a conversão deliberada de populações cativas em escudos humanos, utilizados como vanguarda sacrificial, forçava os defensores ao dilema de alvejarem os seus próprios pares.[39] Mestre Rogério documentou diretamente a presença desses cativos nas frentes de ataque, atestando o emprego de uma tática projetada para fraturar de forma definitiva a coesão moral das comunidades sitiadas.[40] A essa desarticulação tática somava-se a execução de atrocidades gráficas no campo de batalha. Parte da historiografia tendeu a classificar as descrições de mutilações e carnificinas extremas presentes nas fontes latinas como meros *topoi* literários derivados da mentalidade apocalíptica europeia. A partir de uma análise comparativa, Stephen Pow enfatiza que relatos semelhantes emergem em fontes eurasiáticas que não

[38] TOMÁS DE SPALATO, *op. cit.*, p. 294. cap. XXXIX.; MESTRE ROGÉRIO, *op. cit.*, p. 190. cap. 30.
[39] JACKSON, Peter. *op. cit.*, p. 64.
[40] Cf. MESTRE ROGÉRIO. *op. cit.*, p. 212. cap. 37. Ao relatar o cerco à localidade de Pereg, o autor atesta diretamente a mecânica dessa operação, descrevendo como as tropas mongóis forçaram a multidão de cativos húngaros a marchar na vanguarda do ataque, sendo os primeiros a perecerem no combate antes do avanço principal.

possuíam qualquer contato entre si. Episódios análogos aos narrados no Ocidente foram registrados tanto no Oriente Islâmico, pelo médico Abdallaṭīf al-Baghdādī (1162–1231), quanto por historiógrafos oficiais da dinastia Yuan, durante a invasão da China.[41]

Diante do impacto devastador dessa engrenagem tática, que suprimiu tanto as defesas físicas quanto a capacidade de reação do reino, a experiência da catástrofe exigiu novos suportes para não ser obliterada. A desestruturação do espaço encontra, assim, sua contraparte direta na degradação imposta à própria elite letrada sobrevivente. Antes de legar o registro visual da paisagem arruinada, Mestre Rogério pormenoriza a completa supressão de suas próprias condições de existência. O sobrevivente narra como, para escapar da execução iminente durante a retirada das forças nômades, viu-se forçado a abandonar a via pública e buscar refúgio na densidade dos bosques. Oculto sob ramagens na cavidade de um riacho, ele relata ter permanecido inerte por dois dias, abrigando-se à semelhança dos mortos em seus sepulcros, sob o terror contínuo de ser descoberto ao escutar as vozes horríveis dos perseguidores que bradavam pelos cativos ocultos na mata. O clérigo detalha a exaustão provocada pela fome e pelo pavor. Destituídos de abrigo, os fugitivos rastejavam pelo solo à maneira de serpentes e sustentavam-se estritamente com raízes, ervas silvestres e parcos restos de hortaliças abandonadas nas vilas rurais. Emergindo desse estado de privação severa, no qual a inédia e o medo desarticulam a própria humanidade dos sobreviventes, o autor se depara com as ruínas de Alba, instante em que a memória da calamidade se funde à topografia aniquilada:

> Por fim, apenas no oitavo dia após a saída do bosque, chegamos à cidade de Alba, na qual nada se pôde encontrar senão ossos e cabeças dos assassinados, e os muros arruinados e subvertidos de basílicas e palácios, que a excessiva efusão de sangue cristão havia maculado. E, embora a terra não mostrasse o sangue inocente, que já sorvera embriagada, as pedras ainda se exibiam purpuradas de róseo cruor, por entre as quais não se fazia trânsito apressado sem

[41] POW, Stephen. Ivo of Narbonne's Account of a Mongol Attack on Austria: Fact or Fiction?. *In:* NAGY, Balázs (ed.). *The Mongols in Central Europe*: The Profile and Impact of their Thirteenth-Century Invasions. Budapest: ELTE Eötvös Kiadó, 2024. p. 126-127.

> contínuos gemidos e amargos suspiros. E havia ali, a dez milhas de distância, junto à floresta, uma vila que no vernáculo se chama Frata, e no interior da floresta, a quatro milhas, um monte admirável e excelso, em cujo cume se assentava uma pedra e terrível rochedo; para lá havia se refugiado uma grande multidão de homens e mulheres, que nos receberam gratos com pranto e nos interrogavam sobre os nossos perigos, os quais de modo algum podíamos declarar-lhes em poucas palavras.[42]

A ressalva de Mestre Rogério sobre a impossibilidade de declarar os seus perigos aos refugiados "em poucas palavras" não indica uma mudez decorrente da experiência, mas sim uma constatação factual sobre a escala da calamidade. A complexidade do avanço nômade e a degradação imposta à paisagem – materializada nos ossos insepultos e nas pedras manchadas de Alba – impunham uma densidade descritiva que desafiava qualquer tentativa de síntese oral imediata. Ao fixar no pergaminho a imagem fúnebre do róseo cruor impregnado nas ruínas, o arquidiácono converte o cenário de destruição em um registro testemunhal que justifica o próprio esforço e a extensão da sua escrita. A paisagem aniquilada atua, portanto, como o suporte material de uma calamidade que demandava uma formulação extensa para ser plenamente compreendida.

Para decodificar o funcionamento dessa operação memorialística, a obra de Megan Cassidy-Welch oferece chaves analíticas estruturais. Embora a autora desenvolva suas reflexões voltadas para a escrita no contexto das Cruzadas, a apropriação de suas categorias demonstra-se metodologicamente profícua para a análise documental do avanço mongol. Apoiando-se na premissa de que a memória medieval agia ativamente como um instrumento de ordem e composição, a autora argumenta que a repetição de relatos sobre perdas e desastres bélicos não consistia em um mero desabafo diante da catástrofe. Trata-se, ao contrário, de um esforço cognitivo que possuía uma "função explicativa da lembrança". Atribuir sentido a um evento destrutivo no momento de sua escrita era a maneira de fixar como aquele episódio seria lembrado pelas gerações vindouras. O ato de detalhar e repisar o colapso material funcionava, portanto, como uma tentativa de devolver a ordem à

[42] MESTRE ROGÉRIO, *op. cit.*, p. 220; 222; 224. cap. XL.

experiência estilhaçada, evidenciando que a ação de explicar e a de lembrar estavam intimamente ligadas.[43]

É sob essa ótica que a persistência narrativa de Mestre Rogério diante da desolação deve ser compreendida. A necessidade do autor de descrever os corpos, o sangue e o arrasamento inúmeras vezes ao longo do texto atua como uma estratégia ativa para reordenar a desordem material e espacial. Por meio dessa repetição descritiva, o autor insere a catástrofe dentro de uma narrativa cristã de sofrimento e redenção, conferindo-lhe um sentido inteligível e escatológico que a experiência crua não possuía.[44] De acordo com Mary Carruthers, a memória medieval operava intrinsecamente por meio de esquemas espaciais e mnemotécnicas arquitetônicas, ancorando lembranças em edifícios e lugares físicos. A aniquilação sistemática da arquitetura cristã, desde as modestas paróquias rurais até as grandes catedrais, representou, portanto, o desmoronamento dos próprios referenciais cognitivos que ordenavam o mundo medieval. Nesse contexto de apagamento topográfico, a página escrita assume, para a elite clerical letrada, a função de uma nova arquitetura. Destituídos de suas igrejas e bibliotecas, são os clérigos e escritores que convertem o livro e o pergaminho em um espaço substituto, o reduto possível onde a memória da calamidade pôde ser reordenada e preservada.[45] Ao fixar textualmente o *róseo cruor* nas pedras de Alba, o arquidiácono não se apresenta passivamente como um sobrevivente da calamidade, mas atua como um agente de lembrança. Apoiando-se na premissa de Isidoro de Sevilha de que a testemunha ocular detém a autoridade necessária para atestar a verdade histórica, Cassidy-Welch demonstra que os autores medievais frequentemente justificavam a urgência de seus escritos como um recurso contra a fragilidade da memória. É imbuído dessa autoridade que Mestre Rogério constrói o seu registro como uma narrativa multitemporal. O seu texto articula simultaneamente a

[43] CASSIDY-WELCH, Megan. *War and Memory at the Time of the Fifth Crusade*. University Park: The Pennsylvania State University, 2019. p. 7; 86-87.
[44] *Ibidem.* p. 92; 98. Ao analisar como os cronistas descreviam as mortes e a dor física, a autora demonstra que o esforço narrativo de reiterar o sofrimento buscava mitigar o impacto da experiência crua da guerra, inserindo o evento dentro de uma mensagem de recompensa e consolação cristã.
[45] CARRUTHERS, Mary. *The Book of Memory*: A Study of Memory in Medieval Culture. 2. ed. Cambridge: Cambridge University, 2008. p. 9-10; 89-91.

dimensão do passado recente (a letalidade do massacre materializado na paisagem), a ação no presente (o esforço de escrever e atestar a ruína) e o objetivo no futuro (a instrução da comunidade cristã e a preservação de sua história e a própria recomposição de sua carreira eclesiástica). O cenário aniquilado converte-se, assim, pela força da testemunha ocular, na matéria-prima para a construção da memória da calamidade.[46]

No caso do reino húngaro, a evidência material da catástrofe transcende as narrativas textuais, materializando-se nas transformações da paisagem e da rede de assentamentos do reino. A análise da topografia eclesiástica e da toponímia da Bacia dos Cárpatos no período pós-invasão revela o impacto demográfico do avanço mongol, especialmente na região da Grande Planície Húngara. Nessa área, a pesquisa onomástica identifica a ocorrência de mais de 220 topônimos medievais formados com o sufixo *-egyháza* (que significa "igreja" ou "igreja de"), a exemplo de *Fehéregyháza* (Igreja Branca), *Kerekegyház* (Igreja Redonda) e *Félegyház* (Meia Igreja).[47]

A proliferação dessa nomenclatura atua como um indicador das alterações espaciais ocorridas na região. Retomando as premissas de György Györffy, os estudos apontam que o sufixo *-egyháza* consolidou-se em locais onde as antigas vilas foram suprimidas e a população, extinta ou deslocada. No contexto rural do reino húngaro, esses assentamentos eram compostos por habitações construídas com materiais perecíveis, estruturadas ao redor de uma igreja paroquial erguida em alvenaria sólida, como pedra ou tijolo. Desse modo, enquanto as estruturas rústicas desapareceram rapidamente sob o impacto do ataque e do abandono, o templo resistia como a única construção visível no horizonte plano e despovoado, passava a designar geograficamente o espaço ao seu redor e preservava, inicialmente, o nome da antiga comunidade.[48] No entanto, quando essas áreas começaram a ser mapeadas ou lentamente reocupadas em períodos posteriores, esse nome original já havia se perdido na memória. Os escombros solitários tornaram-se, assim, o único

[46] CASSIDY-WELCH, Megan. *op. cit.*, p. 45; 47-48; 58.
[47] ROMHÁNYI, Beatrix F.; LASZLOVSZKY, József. *op. cit.*, p. 205-206.
[48] *Ibidem*. p. 204-205.

referencial geográfico possível para os novos observadores, fazendo com que o local deixasse de ser conhecido por sua identidade comunitária original para ser nomeado estritamente pelas características anatômicas de seus destroços.

O impacto da invasão mongol imprimiu-se de tal forma no imaginário dos sobreviventes que o evento se converteu no "ano 1" de uma nova cronologia não oficial no reino. Segundo Nora Berend, em diversos diplomas e concessões reais, os episódios passaram a ser datados em relação à invasão, por meio de fórmulas como "antes da chegada dos tártaros" (*ante aduentum Thartarorum*) ou "no tempo dos tártaros" (*tempore Tartarorum*). Essa reordenação cronológica transbordou das chancelarias para a memória cotidiana da população comum. Durante os inquéritos do processo de canonização de Santa Margarida da Hungria, as testemunhas frequentemente estabeleciam as suas próprias idades tendo a calamidade bélica como a sua referência primária, recorrendo à frase: "eu era menino quando os Tártaros entraram nesta terra".[49] A letalidade dos exércitos nômades provocou uma fratura sistêmica na experiência medieval do reino, redefinindo os referenciais básicos com os quais a comunidade sobrevivente passou a organizar a sua própria história.

A análise da invasão mongol sob a ótica das testemunhas oculares clericais demanda a superação das abordagens que relegam esses relatos à mera convenção retórica ou ao lamento escatológico. Conforme as reflexões de Cassidy-Welch sobre a espacialidade medieval, o espaço atua não como um cenário inerte, mas como uma categoria analítica fundamental. A autora demonstra que o espaço atuava como o meio primário para ancorar a memória e descrever experiências de deslocamento e convulsão social geradas pela guerra.[50] As obras de Mestre Rogério e Tomás de Spalato inserem-se precisamente nessa dinâmica representacional em que a descrição exaustiva da violência mortífera e da paisagem arruinada consistia na linguagem possível para traduzir o impacto de uma profunda ruptura espacial.

[49] BEREND, Nora. *At the Gate of Christendom*: Jews, Muslims and 'Pagans' in Medieval Hungary, c. 1000–c. 1300. Cambridge: Cambridge University, 2001. p. 36-38.
[50] CASSIDY-WELCH, Megan. Space and Place in Medieval Contexts. *Parergon*, v. 27, n. 2, p. 1-12, 2010. p. 2; 11.

Diante da eficácia da letalidade mongol, a comunidade sobrevivente presenciou a ruína dos referenciais físicos que ordenavam a sua existência. Nesse contexto de apagamento topográfico, a ação das testemunhas adquire o seu verdadeiro sentido. Destituída de suas igrejas e posições de poder, a elite letrada converteu a página escrita em uma nova arquitetura da memória, reordenando cognitivamente a perda. Contudo, essa reconstrução textual não visava apenas a uma ampla circulação moralizante e instrutiva para a posteridade, mas atendia igualmente aos propósitos pragmáticos específicos de seus autores. Para Mestre Rogério, relatar a calamidade era o recurso para justificar a própria sobrevivência, pleitear a reinserção institucional e posicionar-se perante a cúria pontifícia como um especialista na ameaça mongol. Para Tomás de Spalato, o registro atuava como um instrumento mobilizado para legitimar as suas próprias escolhas políticas locais. No entanto, ao ancorarem as suas justificativas individuais na ruína material que os cercava, esses clérigos demonstraram que a dessacralização do espaço exerceu um impacto muito além de uma mera tática de intimidação militar; ela converteu-se na matriz incontornável através da qual um reino fraturado forjou a sua própria memória da calamidade.

Artigo recebido em 22/06/2026.
Artigo aceito em 03/08/2026.

UN "AUTÉNTICO SANTUARIO" Y "VERDADEROS PEREGRINOS". TENSIONES Y CONFLICTOS EN LA DEVOCIÓN AL NIÑO DIOS DE SOTAQUÍ

AN "AUTHENTIC SHRINE" AND "TRUE PILGRIMS": TENSIONS AND CONFLICTS IN THE DEVOTION TO THE NIÑO DIOS DE SOTAQUÍ

Olaya Sanfuentes
Pontificia Universidad Católica de Chile
osanfuen@uc.cl

Resumo: Con este artículo pretendo mostrar que la definición y las formas de un auténtico santuario y un verdadero peregrino, según las ideas y expectativas del padre alemán, e que chocaron con las formas particulares que los devotos de Sotaquí vivían y experimentaban su fe. Estas luchas de fuerzas en un micro cosmos como lo es el pueblo agrícola de Sotaquí, son una muestra de los problemas entre una iglesia católica europea con vocación universal y otra americana con sus propias características. Estos problemas develan diferencias culturales significativas.
Palavras-chaves: Niño Dios de Sotaquí; peregrinaje; religiosidad popular.

Abstract: This article argues that the notions of an authentic shrine and a true pilgrim, as conceived by a German priest, came into conflict with the distinctive ways in which the devotees of Sotaquí practiced and experienced their faith. These tensions, unfolding within the microcosm of the agricultural village of Sotaquí, illustrate the broader conflicts between a European Catholic Church with universal aspirations and an American Catholicism shaped by its own historical and cultural particularities. Ultimately, these disputes reveal significant cultural differences in the understanding and practice of religious devotion.
Keywords: Niño Dios de Sotaquí; pilgrimage; popular religiosity.

Introducción

El año 1973 ocurrió el Primer Centenario de la devoción de la imagen del Niño Dios de Sotaquí,[1] una escultura de madera policromada considerada milagrosa y que se venera en esa localidad hasta el día de hoy.[2] Cuando se cumplieron cien

[1] El pueblo de Sotaquí es uno de los principales centros de peregrinación religiosa de Chile. Está ubicado al norte del país, en la provincia de Limarí, Región de Coquimbo. A esa región se le denomina Norte Chico. Según la literatura de la zona Sotaquí es una palabra que proviene del quechua y del vocablo diaguita Kakán, que significa extendido. Los orígenes de la localidad se remiten a tiempos prehispánicos. NÚÑEZ, Alex Ortiz. *Imágenes de un tiempo no muy lejano*: libro álbum de la memoria fotográfica de Sotaquí del siglo XX. Coquimbo: Gobierno de Chile, 2018. p. 9.

[2] El "Niño Dios de Sotaquí" es una escultura de madera policromada de bulto redondo y mediano formato, que iconográficamente responde a un Niño Jesús Salvador del Mundo, con la mano derecha bendiciendo y con la palma izquierda en posición de sostener el orbe. Se presenta vestido con diversos trajes y con sus atributos característicos (diadema, sagrado corazón y orbe) ante la comunidad feligresa.

años de su devoción, el cura párroco de aquel entonces -el sacerdote alemán José Stegmeier-, participó de unos programas en la radio *Norte Verde*, intervenciones que luego transcribió. Ahí, describía, reflexionaba y proponía lo que para él era "un auténtico santuario" y lo que constituía su verdadera esperanza como sacerdote. Ese concepto compuesto por dos palabras -auténtico santuario- es el que gatilla las ideas que vienen a continuación. Lo que un cura alemán considera como auténtico santuario a mediados del siglo XX habla no solo de lo que él entiende por verdadera religiosidad y de los lugares de peregrinación que cumplen con su rol, sino también nos proporciona información acerca de otras formas de religiosidad que no cumplen con sus expectativas y que, por oposición a lo auténtico y verdadero, él considera inferiores, incluso primitivas y, por tanto, dignas de controlar.

Con este artículo pretendo mostrar que la definición y las formas de un auténtico santuario y un verdadero peregrino según las ideas y expectativas del padre alemán, chocaron con las formas particulares que los devotos de Sotaquí vivían y experimentaban su fe. Estas luchas de fuerzas en un micro cosmos como lo es el pueblo agrícola de Sotaquí, son una muestra de los problemas entre una iglesia católica europea con vocación universal y otra americana con sus propias características. Estos problemas develan diferencias culturales significativas. Diferencias que son ponderadas y relevadas para justificar una adjetivación negativa del otro y los intentos de su normalización según los cánones occidentales. Entonces, el peregrinaje, en este caso, es no solo una actividad sino también un marco de análisis de otros fenómenos de la cultura; funciona como tema de importancia en el análisis sociocultural comparativo.[3] Y como argumentara Jackie Feldman, el peregrino es una figura desafiante que encarna muchos aspectos de la movilidad contemporánea y de las prácticas identitárias.[4]

Para poder desarrollar este trabajo, las fuentes que hemos utilizado son archivos parroquiales de Sotaquí, las transcripciones de las intervenciones radiales

[3] MONDRAGÓN, Carlos; FOURNIER, Patricia; WIESHEU, Walburga. Introducción. *In:* AAVV. *Peregrinaciones ayer y hoy*: arqueología y antropología de las religiones. México: El Colegio de México, 2012. p. 12.

[4] FELDMAN, Jackie. Key Figure of Mobility: The Pilgrim. *Social Anthropology*, v. 25, p. 69–82, 2017. p. 70.

del sacerdote alemán, noticias de prensa local de la época, otros documentos eclesiales de mediados del siglo XX y *focus groups* realizados con feligreses el año 2022.

La aproximación teórica en que se enmarca esta investigación la constituyen los llamados Estudios Materiales de la Religión. Creemos que la religión no es solo un conjunto de ideas y creencias, interioridad y conciencia, sino también los ritos, prácticas y los cuerpos que la experimentan. La división binaria cuerpo y espíritu es fruto de la filosofía occidental que ha privilegiado y priorizado al espíritu por sobre el cuerpo. No obstante, los estudios recientes en religión se alejan de las divisiones binarias entre espíritu y materia, cuerpo y alma, sino que hablan de una religión encarnada, en atención a sentidos, género, sexualidad, vida y muerte.[5] Para los cristianos no es suficiente ir a misa, llevar una vida correcta y con esperanza. La gente construye su religión en un paisaje, hacen y compran imágenes religiosas para sus casas, visten algunos recordatorios de su fe en sus cuerpos, entonan sus voces para cantarle a sus santos. La religión es más que un tipo de conocimiento adquirido a través de la lectura de textos sagrados y de escuchar a hombres buenos. Las expresiones físicas de la religión no son exóticas ni elementos excéntricos que puedan relegarse a ciertas comunidades o tiempos específicos del tiempo. Las gentes aprenden los discursos y hábitos de sus comunidades religiosas a través de la dimensión material del cristianismo. Cantando villancicos y mirando imágenes de Cristo torturado, se practica la religión, como quien practica el piano para ser un buen pianista.[6]

Esto nos lleva a otra característica de la religión y la religiosidad: están imbricadas con la vida cotidiana, con los elementos disponibles de un grupo o un individuo, con objetos, paisajes y performances en el espacio de lo supuestamente profano. La mezcla de lo sagrado y lo profano es lo que está en el centro del fenómeno religioso. La construcción de sagrado y profano es académica, no ocurre

[5] CHIDESTER, David. *Religion*: Material Dynamics. Oakland: University of California, 2018. p. 79.
[6] MCDANNELL, Colleen. *Material Christianity*: Religion and Popular Culture in America. New Haven: Yale University, 1995. p. 2.

en la vida real. No hay que detenerse en esta falsa dicotomía porque en la vida real, no se da.

Es en la dimensión material del rito donde queremos asentar algunas de las reflexiones sobre el peregrinaje. Respecto de esto último, considero importante señalar que, en general, los estudios sobre peregrinaje han estado marcados por la misma preponderancia y ponderación excesiva que el cristianismo occidental ha tenido sobre otras religiones. La alteridad construida alrededor de otras religiones y religiosidades diferentes a la cristiana más tradicional ha permeado, asimismo, los estudios dedicados a esas otras formas de entender y experimentar el fenómeno religioso en general y el peregrinaje en particular. En los casos de los estudios del peregrinaje, algo parecido ha ocurrido, ya que muchos rituales y formas performativas de la religiosidad popular latinoamericana, no han sido incluidos dentro del canon por considerarse inferiores. Birgit Meyer señala que el conocimiento de otras formas -distintas de las occidentales- de experimentar la religiosidad ha sido muy importante para que los investigadores puedan impugnar las ideas de la religión como algo netamente interior y mentalista, para abrirse al abordaje que considere los aspectos materiales del fenómeno religioso.[7]

Quizás podríamos matizar diciendo que aquella literatura que se va abriendo a las formas situadas de movilizaciones a lugares simbólicos y que incluyen una transformación del practicante a través de la penitencia, deja espacio para las formas latinoamericanas de vivir y experimentar el peregrinaje. Y en términos más generales, podemos decir que nos alineamos con lo que argumentara Manuel A. Vásquez, quien propone descolonizar las metodologías para abordar temas de religiosidad, lo cual significaría tomar en serio danzas, templos, ciudades, terapias médicas alternativas y apreciar formas encarnadas en que el conocimiento se transmite en culturas pre precoloniales y todavía son transmitidas.[8] También David Chidester tiene una postura a este respecto, cuando argumenta que las

[7] MEYER, Birgit. *Mediation and the Genesis of Presence*: Towards a Material Approach to Religion. Utrecht: Universiteit Utrecht, 2012.
[8] VÁSQUEZ, Manuel A. *More Than Belief*: A Materialist Theory of Religion. New York: Oxford University, 2011. p. 3

aproximaciones postcoloniales a la religión muestran las formas en que los aparatos sociales y culturales usan la categoría de religión para construir y controlar a los sujetos coloniales.[9]

Más allá de las limitantes, los estudios del peregrinaje suelen estar de acuerdo en la importancia del desplazamiento del creyente en busca del lugar sagrado para la renovación personal. Es un viaje trascendental. En esta ecuación, siempre hay algún elemento material que lo determina o caracteriza. Puede ser un viaje espiritual que no lleva a cabo un recorrido físico por el espacio, pero que de igual forma se apoya en elementos concretos nemotécnicos o de acompañamiento. "La experiencia corporal, cinética, sensual, performativa, social, emocional y espiritual de la peregrinación se situará dentro del contexto más amplio, la experiencia y la práctica del paisaje y sus cualidades estéticas, numinosas y terapéuticas percibidas".[10] La experiencia del peregrino, entonces, sería una compleja e interactiva experiencia social, emocional, encarnada y experimentada, que está modelada por viajes, creencias, performances y respuestas estéticas tanto colectivas como individuales. Con esta última definición en mente, queremos describir lo que ocurriera en los largos años en que el sacerdote alemán estuvo a cargo de la parroquia de Sotaquí.

Historia de una devoción

Sotaquí es un pueblo que se encuentra en el Norte Chico de Chile. Según el *Libro de Crónicas* que se encuentra en la parroquia y escrito por el padre Félix Alejandro Zepeda en 1886, la parroquia se habría fundado en 1630. No hay cómo comprobarlo, pero sí sabemos que el primer bautismo que consta por escrito es del año 1648.

Eventos fundantes de una tradición y de la identidad sotaquina ocurren a finales del siglo XIX. Cuenta la leyenda que una mujer curandera de la zona de Ovalle,

[9] CHIDESTER, David. *Savage Systems*. Colonialism and Comparative Religion in Southern Africa. Charlottesville and London: University Press of Virginia, 1996.
[10] MADDRELL, Avril; DELLA DORA, Veronica; SCAFI, Alessandro; WALTON, Heather (ed.). *Christian Pilgrimage, Landscape and Heritage*: Journeying to the Sacred. New York: Routledge, 2015. p. 5.

llamada Antonia Pizarro, habría estado trasladándose entre los cerros cuando, en el lecho de un río, vio a tres niños jugando junto a sus cabras. Cuando se acercó, vio que eran dos niños que jugaban con el Niño Jesús. Los pequeños se fueron, la escultura del Niño Jesús quedó ahí y doña Antonia la recogió para llevársela a su casa. Ahí fue pasando por tres generaciones de mujeres que recibían a gentes del pueblo que llegaban a pedirle favores y hacerle mandas.[11]

Las crónicas parroquiales de finales del siglo XIX relatan que los del pueblo llevaban a cabo una romería a la casa de la señora Rojas, una de las herederas de la escultura.

> Iban enfermos a implorar la salud, los convalecientes a dar gracias por haber librado del peligro, los que había perdido un objeto valioso a pedir luz para encontrarlo; el uno pedía lluvias copiosas, otros abundantes cosechas. Casi todos los peregrinos (si así podemos llamarlos) llevaban algún donativo a veces en dinero, otras veces algunos cirios para adornar el altar, cajas de incienso, ramos de flores que simbolizaban la pureza de sus intenciones.[12]

Hasta que en 1873, Josefa Torres de Toro decidió donar la imagen al pueblo y esta pasó a la parroquia de Sotaquí. Desde entonces es que la escultura del Niños Dios de Sotaquí es venerada por todo el pueblo y por otros peregrinos de la zona que se acercan a rendirle culto, a presentar sus mandas y a celebrar su fiesta cada 6 de enero. Con el tiempo, peregrinos de todo el país y del otro lado de la cordillera participarían de la fiesta al Niño.

El padre de Sotaquí Félix Alejandro Zepeda, en 1886, dedica varias líneas a enaltecer a las romerías como manifestación que fortifica el sentimiento religioso. "El peregrino experimenta una confianza más íntima en el socorro del cielo, espera hablar delante de Dios, porque sus oraciones y promesas van acompañadas de las fatigas y privaciones del viaje". Luego especifica que entre las romerías más

[11] El sacerdote Beltrán Villegas define a las mandas como un compromiso que se hace con lo divino, al implorarlo en una situación personal de angustia, así como la consiguiente expresión de gratitud. BELTRÁN VILLEGAS, Juan. La religiosidad popular como tema teológico-pastoral. *In:* ARIAS REYERO, Máximo (ed.). *Historia y misión*: ponencias, aportes y experiencias del II Encuentro de Religiosidad Popular. Santiago de Chile: Mundo, 1977. p. 185.

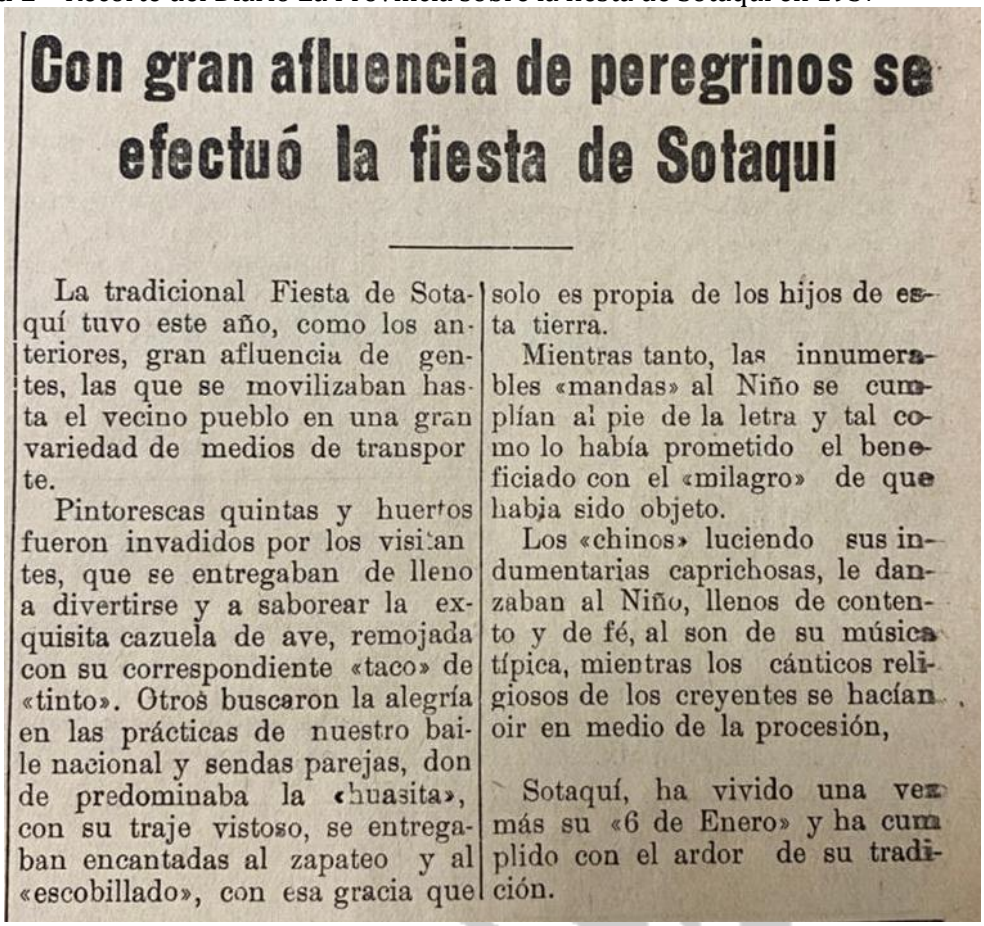
[12] *Crónica de la parroquia de Sotaquí*. Archivo Parroquial. Sotaquí: Parroquia Santuario Niño Dios de Sotaquí, 1886.

importantes de Chile está la del Niño Dios de Sotaquí, que él considera conmovedora. Llegan peregrinos de a pie, a caballo y en coche para participar de la fiesta del 6 de enero. La fiesta comienza en la mañana con una misa solemne. Durante el día, la escultura del Niño se coloca en la puerta de la iglesia en un anda de madera tallada. Hasta ahí van los danzantes, turbantes y chinos a bailar. En la tarde se hace una procesión que recorre unas siete cuadras en que todos están en movimiento ferviente. Vuelven al templo al atardecer con el Niño en andas y tiran fuegos artificiales. El sacerdote señala que, a primera vista parece ridículo ver a hombres vestidos de diversos colores, con un gorro adornado con espejitos, perlas falsas, lentejuelas y cintas, con una banda de raso o seda terciada del hombro derecho al izquierdo, saltar con pasmosa agilidad y dar vueltas en un orden indescriptible, tañendo instrumentos místicos. No obstante, el sacerdote dice que es tanta la fe, que uno deja de considerar que son actos bárbaros indígenas.[13]

Como podemos constatar tras la lectura de esta descripción, el padre Zepeda releva las mismas características que ya habíamos adelantado en la introducción de este escrito. Por esta razón, consideramos esta fiesta y los ritos que en ella se desarrollan, un peregrinaje.

[13] LA ROMERÍA del seis de Enero. In: CRÓNICA de la parroquia de Sotaquí. Sotaquí: Archivo Parroquial; Parroquia Santuario Niño Dios de Sotaquí, 1886. cap. III.

Figura 1 – Recorte del Diario La Provincia sobre la fiesta de Sotaquí en 1937



Con gran afluencia de peregrinos se efectuó la fiesta de Sotaqui

La tradicional Fiesta de Sotaquí tuvo este año, como los anteriores, gran afluencia de gentes, las que se movilizaban hasta el vecino pueblo en una gran variedad de medios de transporte.

Pintorescas quintas y huertos fueron invadidos por los visitantes, que se entregaban de lleno a divertirse y a saborear la exquisita cazuela de ave, remojada con su correspondiente «taco» de «tinto». Otros buscaron la alegría en las prácticas de nuestro baile nacional y sendas parejas, donde predominaba la «huasita», con su traje vistoso, se entregaban encantadas al zapateo y al «escobillado», con esa gracia que solo es propia de los hijos de esta tierra.

Mientras tanto, las innumerables «mandas» al Niño se cumplían al pie de la letra y tal como lo había prometido el beneficiado con el «milagro» de que habia sido objeto.

Los «chinos» luciendo sus indumentarias caprichosas, le danzaban al Niño, llenos de contento y de fé, al son de su música típica, mientras los cánticos religiosos de los creyentes se hacían oir en medio de la procesión,

Sotaquí, ha vivido una vez más su «6 de Enero» y ha cumplido con el ardor de su tradición.

Fonte: CON gran afluencia de peregrinos se efectuó la fiesta de Sotaquí. *Diario La Provincia*, 7 ene. 1937.

Lo descrito por el padre Zepeda corresponde a 1886. Cincuenta o sesenta años después las cosas no habían cambiado en demasía. La nota de prensa arriba incorporada proporciona una descripción en que están muchos de los ingredientes que caracterizan a la fiesta sotaquina. Desde todas partes llegan peregrinos para la fiesta del Niño. La prensa de la década de los años cuarenta y cincuenta del siglo veinte anuncia el transporte disponible para acercarse a Sotaquí. Se habilitan servicios especiales de trenes desde ciudades más grandes como La Serena y Coquimbo y el precio de los pasajes varía según si es primera o segunda clase. Algunos particulares vislumbran una oportunidad de negocio y cobran por llevar peregrinos en sus camiones. Es el caso de Alberto Morales, quien pone un anuncio

en el diario *El Regional* el día 4 de enero, dos días antes de la fiesta.[14] O el caso de Armando Flores, dueño de un microbús que promociona su servicio y publica un anuncio prometiendo seriedad y prudência.[15] Otro diario regional, *La Provincia*, también destaca los diversos medios de transporte que utilizan los peregrinos para llegar a la fiesta: trenes, automóviles, auto-camiones, coches, carretelas, caballo, a pie.[16] La dirección de las calles estará reglamentada, el número de pasajeros por auto se determinará, la cancha de fútbol y el terreno de un particular servirán de estacionamiento y Carabineros estará presente para impedir accidentes.

En la mañana del 6 de enero, los fieles asisten a la iglesia a celebrar los oficios. Desde ahí, la imagen del Niño es trasladada en andas a un lugar que se llama El Paltal, donde los feligreses le rinden culto y pagan sus mandas. Algunos romeros llegan a los pies de la imagen de rodillas, con las piernas sangrando y llevando en las manos manojos de velas encendidas.[17] A las 17:00 horas se da comienzo a la gran procesión con un recorrido tradicional por las calles de Sotaquí. Van en filas por millares siguiendo a las andas que transportan la escultura. Entre los bailes que aparecen para cada fiesta, están los famosos bailes turbantes, danzantes y los chinos, que fueron un verdadero dolor de cabeza para el sacerdote alemán.

La llegada del párroco alemán

El año 1939, el padre alemán José Stegmeier llega a hacerse cargo de la parroquia de Sotaquí. La forma en que los devotos a la imagen del Niño Dios de Sotaquí le rinden culto es la que chocó con las expectativas e ideas preconcebidas por Stegmeier.

En su primera charla a propósito del centenario de la veneración pública del Niño Dios de Sotaquí, el sacerdote alemán José Stegemeier comparte sus ideas respecto de cómo ve esta devoción y lo hace mostrando el contraste entre la realidad y las expectativas que él tenía cuando llegó a hacerse cargo de la parroquia. El índice

[14] *Diario El Regional*, 4 ene. 1945.
[15] LOCOMOCIÓN a Sotaquí. *Diario La Provincia*, 6 ene. 1938.
[16] CON gran afluencia de peregrinos se efectuó la fiesta de Sotaquí. *Diario La Provincia*, 7 ene. 1937.
[17] Revista *En Viaje.*

del documento que presenta es bastante elocuente de su forma de pensar y de los objetivos que persigue:[18]

1. Mi concepto juvenil de un santuario
2. Mi esperanza en el Santuario de Sotaquí como novel sacerdote
3. La realidad sotaquina en la fiesta del 6 de enero
4. La lucha del primer decenio
5. Resultado y finalidad de la lucha
6. Observaciones y medidas mías
7. Los Bailes Chinos
8. Por qué alcancé tan poco
9. Lo positivo y lo negativo de la fiesta de 1972 y 1973
10. Proposiciones y últimas advertencias
11. El mensaje que debe salir del Santuario de Sotaquí
12. Estoy siempre con la esperanza de un auténtico santuario

El índice recién expuesto muestra claramente su visión diacrónica de la experiencia propia como cura párroco del pueblo. Sus sueños iniciales que chocan con la realidad que le toca, su lucha constante por hacer que su sueño no muera y la esperanza que mantiene para que lo que para él es verdadero y auténtico primen sobre lo que existe.

El auténtico santuario y el auténtico peregrino

José Stegmeier era un alemán que, cuando joven, acudía con un amigo de infancia al santuario mariano que quedaba a 38 kilómetros de Steinbach, en Schwabisch Hall, Alemania, su pueblo natal. Caminaba como peregrino, según él, movido por "la generosidad penitencial y el entusiasmo juvenil". Y al llegar al lugar santo, le parecía natural que ahí reinaran una fe profunda y sencilla, el recogimiento y el silencio casi total. Ahí se confesaba y luego comulgaba con profunda reverencia. Veía que los peregrinos tenían el firme propósito de apartarse del pecado y decisión

[18] STEGMEIER, José. *Vislumbre de un auténtico sagrario:* La fiesta de Sotaquí. Enfoque crítico con 33 años de experiencia pastoral. Doce charlas radiales del cura de Sotaquí para sus coterráneos con motivo del Primer Centenario de la Imagen del Niño Dios de Sotaquí. Arquidiócesis de La Serena, 1973. p. 6. Disponible en: https://obtienearchivo.bcn.cl/obtieneimagen?id=documentos/10221.1/63353/1/224947.pdf. Acceso en: 22 jun. 2026.

clara de vivir las costumbres cristianas. Ahí no había mandas, sino solamente velas y rezos. Cotidianamente uno podía ver peregrinos que se acercaban solos o en familia al santuario, pero en los días de fiesta, llegaban por miles. Lo que ahí se veneraba era una imagen muy pequeña que se encontraba incrustada en un tronco.[19]

En otra de sus conferencias radiales, pone como ejemplo de actitud devota y respetuosa, el actuar de los peregrinos de Fátima, Lourdes y Montserrat. Todos referentes europeos.

En estas primeras descripciones, encontramos lo que era para el sacerdote alemán un verdadero santuario: un lugar de recogimiento y silencio, manifestando la fe con decoro y modestia. Un lugar de espiritualidad, de irradiación y renovación.[20] Para él habían posturas realmente devotas y actos que debían hacerse frente a las imágenes veneradas. Estas ideas lo acompañarían durante su vida.

Las impresiones de Stegmeier de lo que encontró cuando llegó a Sotaquí, hablan, asimismo, del choque frente a sus concepciones de *lo verdadero y auténtico*. El registra sus impresiones con mucha estupefacción y enojo y deja plasmados negativos adjetivos para describir a los devotos sotaquinos. Estupefacción le causa el que después de 8 meses de haber llegado a Sotaquí no pasó casi ningún peregrino por el santuario y que a lo más se asomaban y echaban un leve vistazo y daban un suspiro. Enojo le da ver la actitud de la gente en la fiesta del Niño Dios y califica a los que acuden como "mal llamados peregrinos" y se pregunta si la fiesta no es acaso anacrónica, poco civilizada y una "vergüenza cristiana" y el tipo de religiosidad "demasiado emocional, afectiva, meramente sentimental y quizás supersticiosa". En sus intervenciones luego transcritas, se nota una preocupación por definir y fomentar lo que él entiende por civilizado, religioso, verdadero, necesario e identitario. Sus definiciones, iluminadas por su historia y bagaje cultural, chocan con lo que le toca ver en Sotaquí. Por eso es que llega a la conclusión de que debe contentarse con ese "barniz de cristianismo", con ese "deficiente pueblo de Dios" y con un santuario "con apariencia tan poco digna".

[19] JOSE STEGMEIER, *op. cit.*, p.8
[20] *Ibidem.* p. 9.

Critica que se abrían varias cantinas en la fiesta y la gente tomaba y bailaba. Entonces decide emprender "una lucha sin cuartel de vida y muerte con los parroquianos, los comerciantes afuerinos y en especial, con las autoridades comunales".[21] Se justifica diciendo que así los fieles tendrían una formación "más auténticamente cristiana" y el santuario podría, entonces, cumplir con su finalidad en el plan divino, porque "ser escogido para santuario es una distinción si igual, pero hay una relación directa entre la gracias de ser escogido y la correspondencia directa del escogido".

Desde el comienzo le llama poderosamente la atención la compleja y heterogénea composición de los casi treinta mil peregrinos que llegan cada año para la fiesta. Distingue, en primer lugar, a los Bailes Chinos, los danzantes y turbantes. Luego viene el considerable grupo de los promeseros, cumplidores de mandas en dinero, velas o actos penitenciales. En tercer lugar están los que no bailan ni pagan mandas y son el grupo más grande.

Ideas de Stegmeier que chocan con la realidad local

Las mandas

Lo de las mandas saca de quicio a Stegmeier. No es un auténtico peregrino, para él, aquel que tiene una relación transaccional con Dios a través de las mandas. Si el peregrino se ofreciera a sí mismo, no entraría a ese "vulgar negocio con Dios" y evitaría esa "religiosidad primitiva", "esa farsa de religiosidad", que considera primitiva. No obstante, señala que al menos ese tipo de religiosidad es, una religiosidad inicial o comienzo de religiosidad y que no cede en la esperanza de que algún día habrá en Sotaquí un verdadero santuario y que acudirán verdaderos peregrinos".[22]

Para los feligreses de Sotaquí el Niño es tan milagroso, que toda manifestación votiva es válida a la hora de pedirle milagros. Después de todo, relacionarse con la divinidad consiste en eso: mantener fluida y constante la relación a través de dones que circulan entre la comunidad y su divinidad, como argumentara

[21] *Ibidem.* p. 10.
[22] *Ibidem.* p. 23.

Marcel Mauss en su teoría sobre el don, cuando habla de relaciones de reciprocidad [23]. La ofrenda en general y las mandas en particular son formas de expresión con las que cuentan los hombres para comunicarse con las divinidades. Y además de la comunicación, la manda genera una especie de dependencia y obligación con la divinidad que asegura la continuidad de la devoción y de la relación.

Se le hacen mandas a la imagen del Niño Dios porque se le considera milagrosa. A las imágenes se le atribuyen milagros cuando los fieles sienten necesidad de dar explicación a lo que les ocurre y depositar la confianza en algo o alguien al encontrarse en situación de vulnerabilidad. Las religiones gestionan la escasez de recursos involucrándose en intercambios con los poderes espirituales que la economía de lo sagrado provee.[24] Juan Van Kessel plantea que la manda surge en una situación de desgracia o crisis, siendo más costosa si la aflicción del promesero es muy grande. Mediante este contacto el mandante intenta salvar una situación crítica pagando de diversas formas el sacrificio a que se obliga libremente. El cumplimiento de la promesa una vez contraído el compromiso debe realizarse y procede cuando se ha solucionado la crisis satisfactoriamente.[25]

Es a la imagen que se le pide ayuda y la manda no concluye hasta que el fiel se encuentra y se ofrece frente a ella.[26] Si los sujetos están abiertos a que sus imágenes religiosas funcionen, entonces estas lo harán a ojos de esos mismos usuarios. David Morgan denomina a este fenómeno "encantamiento" y funciona por la colaboración entre sujetos y los objetos que conforman su mundo.[27] Birgit Meyer, por su parte, argumenta que estas son las estrategias que utilizan los feligreses para hacer que lo invisible se torne visible. Una vez que lo invisible se materializa,

[23] MAUSS, Marcel. *Ensayo sobre el don*: forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas. Madrid: Katz, 2009.
[24] MORGAN, David. Foreword. *In:* OPAS, Minna; HAAPALAINEN, Anna (ed.). *Christianity and the Limits of Materiality*. London: Bloomsbury Academic, 2018. p. XI
[25] VAN KESSEL, Juan. *Los bailes religiosos de Tarapacá y Antofagasta*. Chile, 1974. Trabajo mecanografiado, citado en: PEÑA, Sergio. *El Niño Dios de Sotaquí*: historia de una tradición religiosa en el Valle del Limarí. La Serena: Caburga, 1996. p. 56.
[26] NECKELMANN, Maureen; VALENZUELA, Eduardo; ARANIS, Daniela. Pilgrimage 'in Between': Religious Pilgrims in Main Chilean Shrines. *Social Compass*, v. 72, n. 2, p. 324–341, 2025. p. 8.
[27] MORGAN, David. *Images at Work*: The Material Culture of Enchantment. New York: Oxford University, 2018. p. 75.

entonces se puede negociar con la divinidad. Pero solo materializando lo sagrado es que esto puede ocurrir.[28]

Tanto la tradición como los testimonios contemporáneos así lo consignan. La misma aparición de la imagen es considerada un verdadero milagro para Sotaquí. Se dice que Sotaquí estaba viviendo en el siglo XIX un período de aletargamiento y su parroquia estaba en un estado ruinoso, cuando apareció la imagen y el pueblo volvió a ser venturoso: los viejos edificios comenzaron a levantarse, los árboles a crecer y el comercio a incrementar su actividad. El Niño habría salvado al pueblo de la languidez, diagnóstico compartido incluso por la prensa de la época.[29] En las crónicas parroquiales (1886), ya a finales del siglo XIX, se deja constancia de su naturaleza milagrosa. El párroco escribe entonces: "'Si yo quisiera contarle todos los milagros que me ha hecho el Niño Dios no tendría cuando acabar' me decía en el candor de la inocencia un anciano a quien le hacía preguntas en este sentido, al mismo tiempo que abundantes lágrimas bañaban sus rugosas mejillas". Luego, el presbítero incluye un relato muy rico:

> Marcelina Sanchez es una joven que vive en una estancia llamada Punilla en la costa limítrofe al puerto de Tongoi. Todo su capital para ganarse la vida con honradez y hacer el bien consistía en un ganado de ovejas. Durante tres años le entró la peste que no le quedaron sino unos pocos corderitos. Le prometió al Niño Dios que todos los años le traería una ofrenda a su santuario, si le conservaba su ganadito. Esta fue la bendición de Dios. La peste cesó por completo, i con gozo ve aumentar sus ovejas, también ha sido fiel a su promesa, porque de año en año recorre a pié como veinte leguas para ver al Niño Dios. (Crónicas parroquiales, 1886)

Los feligreses actuales también comparten sus experiencias de milagros hechos por el Niño. Una mujer, al preguntarle por esta faceta del Niño, respondió:

> En mi caso, para mí es muy milagroso y, cuando tengo problemas, acudo a Él y me da la tranquilidad que yo necesito. Cuando me siento sola, cuando tengo pena, le pido que me dé fuerza y yo sé que es así. Todo lo que le he pedido me lo ha concedido. (Focus Groups Comunidad de Sotaquí, 2 marzo 2022).

[28] MEYER, Birgit. *op. cit.*, p. 24.
[29] ROVINOVITCH, Rosa. Una ruta de color y tradición para enero. *En Viaje*, n. 458, p. 10–12, 1972.

Otra feligresa comenta lo siguiente:

> Mi suegra, ella se casó después y tuvo muchos hijos. Sus guaguitos se le morían. Y ella siempre se encomendaba al Niño Dios, que le dejara siquiera uno. Tuvo como 16 hijos. Salvó a 3, uno le salió médico. Entonces eran todos devotos de toda la vida, su papá también siempre fue devoto del Niño Dios. Se llama Manuel Santana, en el libro sale. (Focus Groups Comunidad de Sotaquí, 2 marzo).

Otra recuerda:

> Tengo un primo que le dio un traje (al Niño) porque tuvo leucemia. Y tuvo que hacerse trasplante de médula y en un año está bien. Trabajando. Siempre encomendado a Él. Muchas de las vestimentas tienen un pasado. Cada vestimenta es alguien, es un milagro que hizo.

Lo profano en el peregrinaje

Las ideas de Stegmeier respecto de un verdadero santuario lo consignan como un lugar alejado del mundo de la cotidianeidad. Algo idealmente prístino, liminal, fuera del mundanal ruido y alejado de los vicios y costumbres de la vida en sociedad, como si lo sacro fuera una dimensión intocable de la dimensión religiosa y que puede articularse solamente desde un discurso de lo auténtico. Esta idea choca con la realidad que hemos venido retratando y demuestra que lo sacro está inmerso en la cotidianeidad y en la cultura y que las separaciones entre sacro y profano pertenecen al mundo de los ideales o de lo discursivo. De hecho, dentro de los estudios del peregrinaje, la polarización entre la vida cotidiana y las circunstancias extraordinarias que se suponían parte del peregrinaje, han sido criticadas e impugnadas. Esto, para dar paso a ideas que ven más bien continuidades, fluidez e imbricaciones de lo sagrado y lo secular en el tiempo-espacio del peregrinaje, sugiriendo un espectro más que una forma binaria de dos polos antagónicos.[30]

La realidad no es algo que construyamos con discursos, sino que es una forma encarnada de estar en el mundo, una co construcción de nuestros cuerpos con

[30] WIGLEY, Edward. The Sunday Morning Journey to Church Considered as a Micro-Pilgrimage. *Social & Cultural Geography*, v. 17, n. 5, p. 682–700, 2016. p. 695.

el médio.[31] En este cuerpo de ideas, no existe algo intrínsecamente limpio o sucio, sagrado o profano (Mary Douglas). En el caso que hemos venido analizando, la denominación de verdadero santuario y verdadero peregrino que piensa y verbaliza el padre alemán, frente a los fieles primitivos que él caracteriza, estamos frente a una categoría a través del cual un individuo se sitúa a sí mismo frente a otros. En este proceso, marca las diferencias y las asimetrías de poder, estableciendo fronteras, creando ideas de centro y periferias, generando clasificaciones y jerarquias.[32] Estas jerarquías responden a una visión más bien mentalista de la religión. El padre Stegmeier comparte, de alguna forma, estas ideas que descansan en el convencimiento de que aquellas religiones que dan prioridad a las expresiones y formas externas, son intelectual y moralmente inferiores que aquellas que se centran en los sentimientos internos.[33]

A Stegmeier le molesta, de igual forma, que en la fiesta de Sotaquí, el comercio obtenga tanta relevancia. En este sentido, no es tan diferente a otras autoridades eclesiásticas que a través de la historia han tomado esta postura. Durante el medioevo también hubo críticas a la comercialización y secularización asociadas al peregrinaje. Incluso elementos lúdicos y políticos se vislumbraban en aquellas instancias. Para algunos el peregrinaje era y sigue siendo una forma de conocer el mundo.

Sacralización construida por la comunidad

La idea del santuario como algo sacro *a priori,* choca con la evidencia de una sacralización construida por la comunidad y por tanto, se aleja de la creencia de lo inherentemente sacro.

Para Mircea Eliade existe la idea de un lugar (y un tiempo) esencialmente sacro, lo numinal que irrumpe en el mundo fenomenológico[34] y, por lo tanto, lo sacro

[31] VÁSQUEZ, Manuel A. *More Than Belief*: A Materialist Theory of Religion. Oxford: Oxford University, 2011. p. 83.
[32] SMITH, J. Z., apud VÁSQUEZ, Manuel A. *op. cit.,* p. 271.
[33] MEYER, Birgit. *op. cit.,* p. 10.
[34] ELIADE, Mircea. *The Sacred and the Profane*: The Nature of Religion. New York: Harcourt, Brace & World, 1957.

existiría *a priori*. Para Durkheim lo sacro y lo profano también son dos esferas separadas.[35] Para Chidester, en cambio, el espacio sagrado no es necesariamente lo contrario del espacio profano, sino que ambos están imbricados en forma inexorable con las circunstancias políticas y sociales del entorno en que se desarrollan.

El padre Stegemeier es, de alguna forma, heredero del primer conjunto de ideas. Nosotros, en cambio, nos inclinamos por aquella aproximación al lugar sagrado como algo socialmente construido por las comunidades de referencia. Nos alineamos con estudiosos como Manuel Vásquez, quien releva la importancia de la construcción social de lo sacro[36] y de las prácticas que hacen posible la creación de espacios.[37] Agregamos las ideas de Preston, que nos parecen aportan en este sentido: el magnetismo espiritual no reside únicamente en el santuario, sino más bien en las gentes que asisten, en el viaje que hacen y en el pueblo que los recibe.[38]

Tras el estudio del caso de Sotaquí, constatamos que, a pesar de que el santuario tiene un origen (cuando llega la imagen milagrosa a la parroquia), como lugar sagrado se va construyendo con el tiempo. Como argumentaron, aunque se viva como encontrado, el paisaje sagrado se puede crear.[39] En nuestro caso de análisis, tras convergencias de discursos, prácticas, creencias, comportamientos y actitudes, el lugar consolidó su sacralidad a través del tiempo.

A pesar de la importancia del lugar, creemos que en el caso de la fiesta de Sotaquí se encarna otra de las discusiones que se han dado en los estudios del peregrinaje. Nos referimos a la problemática que pretende dilucidar qué es más importante, el lugar o el proceso. La peregrinación, señala Henri Engelmann, es antes que un lugar santificado, el camino que conduce a él.[40] Y cuando hablamos de proceso, hablamos del camino y del caminar. Caminar como consecuencia del deseo de una experiencia corporal, con cierto riesgo, pero como una actividad que emula

[35] DURKHEIM, Émile. *The Elementary Forms of Religious Life*. London: George Allen & Unwin, 1976.
[36] VÁSQUEZ, Manuel A. *op. cit.,* p. 12.
[37] *Ibidem.* p. 3.
[38] PRESTON, James J. The Rediscovery of America: Pilgrimage in the Promised Land. *In:* RINSCHEDE, Gisbert; BHARDWAJ, Surinder M. (ed.). *Geographia Religionum*. Berlin: Dietrich Reimer, 1990. v. 5. p. 21.
[39] MONDRAGÓN, Carlos; FOURNIER, Patricia; WIESHEU, Walburga. *op. cit.,* p. 35.
[40] ENGELMANN, Henri. *Las peregrinaciones*. Andorra: Casal i Vall, 1960. p. 12.

el paso por la vida como un trance con sacrificios y dificultades que hay que sobrepasar para alcanzar la vida eterna. El cuerpo y las prácticas corporales, son centrales en la promulgación del espacio sagrado, señala Julian Holloway.[41] Argumenta así mismo que lo que le interesa es destacar una percepción corporal que considere todos los sentidos, así como el ritmo y el comportamiento del cuerpo en acción, como elementos centrales de la creación afectiva del espacio sagrado.[42] El peregrinaje del cual hablamos es uno en que el lugar y el peregrino, están intrínsecamente ligados en el caminar. El peregrino se apropia del lugar y lo sacraliza en su recorrido. Llega al lugar con sus dolores, sus penas y sus esperanzas. Y en el camino, está siempre pensando en ello y rezando a ese propósito, porque en tanto peregrino, le interesa buscar y encontrar lo trascendente, así como establecer comunicación con lo divino.[43] Por eso es que el recorrido es tan importante para él. La ruta es, entonces, parte de la continuidad del espacio sagrado que se manifiesta en su última instancia en el santuario, pero no está limitado a él.[44]

En el caso de Sotaquí, algunos peregrinos llegan para caminar, pero otro grupo muy importante llega para bailar. Entonces, volviendo a nuestro caso: qué sería más importante en el peregrinaje de Sotaquí: el santuario o las performances que se llevan a cabo en el recorrido de la fiesta. No tenemos duda a este respecto y la respuesta se inclina hacia la segunda opción. Los peregrinos se preparan todo el año para ir a hacer la procesión y los grupos de danzantes y chinos para desplegar toda la energía, creatividad y devoción a través de los bailes. Entonces, si bien el santuario es un espacio de renovación, más lo son los procesos transformadores que los feligreses experimentan a través del caminar y del baile. Este proceso de renovación no es solo individual, sino también social, ya que el movimiento sincronizado de los cuerpos en la ruta hacia el santuario, genera una dimensión comunitaria.

---

[41] HOLLOWAY, Julian. Make-Believe: Spiritual Practice, Embodiment, and Sacred Space. *Environment and Planning A*, v. 35, n. 11, p. 1961–1974, 2003. p. 1963.
[42] HOLLOWAY, Julian. *op. cit.,* p. 1964.
[43] MONDRAGÓN, Carlos; FOURNIER, Patricia; WIESHEU, Walburga. *op. cit.,* p. 123.
[44] HUERTA, Diego Alonso. The Death and Rebirth of a Crucifix: Materiality and the Sacred in Andean Vernacular Catholicism. *In:* OPAS, Minna; HAAPALAINEN, Anna (ed.). *Christianity and the Limits of Materiality*. London: Bloomsbury Academic, 2017. p. 163–186. p. 173.

Para el caso de los bailes, podemos recurrir a lo que nos aportan los estudios de la performance. Erika Fischer-Lichte señala que las acciones del grupo son el resultado de contactos muy cercanos y sincronizaciones temporales. Ella argumenta que, mirando las dinámicas que emergen de los grupos en sus performances, las relaciona con la *autopoiesis*. Estas dinámicas de confrontación e interacción suelen ir acompañadas de sentimientos de empatía, suspenso e involucramiento emocional.[45] Este caminar y bailar de los sotaquinos no solo los renueva en su fe interior y los consolida como comunidad, sino también les proporciona un guion conocido y familiar para actuar cada año. La estabilidad y confianza que esto proporciona, se basa en la repetición, año tras año, de una forma de ser y hacer las cosas que se han aprendido a través del tiempo.

Estas ideas recién planteadas desde los estudios de la performance dialogan perfectamente con lo que sugirieran Turner y Turner al estudiar el fenómeno del peregrinaje. Efectivamente, los peregrinos se alejan temporalmente de sus roles sociales rutinarios al embarcarse en un viaje de transformación y al hacerlo, pasan de la pertenencia a una comunidad estructurada a otra espontánea cuyos lazos sociales existen fuera de las jerarquías convencionales.[46]

Las mandas, el caminar en procesión y los bailes de Sotaquí son fenómenos rituales que proporcionan cohesión comunitaria. Esta puede darse a nivel familiar y pasar de generación en generación. Otras veces se da en el seno de los bailes, que también suelen frecuentarse durante el año para ensayar. En todos estos casos la tradición de asistir año a año a Sotaquí es una forma de mantener una identidad a través de un modo personal y único de vivir la fe.

Bailes profanos

Una de las prácticas que más detesta el padre Stegmeier son los llamados Bailes Chinos, por él considerados primitivos.

[45] FISCHER-LICHTE, Erika. Culture as Performance. *Modern Austrian Literature*, v. 42, n. 3, p. 1–10, 2009. p. 3.
[46] TURNER, Victor; TURNER, Edith. *Image and Pilgrimage in Christian Culture*. New York: Columbia University. 1978. *apud* NECKELMANN, Maureen; VALENZUELA, Eduardo; ARANIS, Daniela. *op. cit.,* p. 4.

El primer registro que se tiene de la participación de los Bailes Chinos en la fiesta del Niño Dios de Sotaquí es del año 1886, aunque los estudiosos de esta manifestación señalan que su presencia en la zona se remonta al siglo XVI. "Pero es sin duda, entre fines del siglo XVII y mediados del XIX, que se forman, reproducen y multiplican estas cofradías celebrantes a lo largo de los valles de la región".[47]

En el siglo XIX los chinos eran mineros que bailaban con trajes lujosos, con ojotas, medias de color y pantalones cortos hasta la rodilla. Las crónicas parroquiales de finales del siglo XIX comentan que estos bailarines "tienen movimientos tan raros y veloces que es necesario verlos para formarse una idea".[48] Eran un verdadero laberinto de saltos y dobleces; tocaban tambores y hacían sonar pitos de cañas y de madera envueltos en pieles y producían sonidos roncos parecidos a los graznidos de un ganso.

La prensa destacaba cada año la participación de estos grupos, que acudían sagradamente a rendir culto al Niño con su baile. Si bien se relevaba la diferencia con las formas que tenía la iglesia -canciones sacras y otros ritos ya instalados por una iglesia institucional -, nadie discutía el fervor religioso y la profunda fe de los Bailes Chinos.

Los Bailes Chinos[49] eran una tradición de la zona. A Andacollo, pueblo cercano y donde se veneraba a la virgen, llegaban también cada año a bailarle a su madre. Es con este escenario que se encontró el padre alemán a su llegada a Chile. Hay que decir, no obstante, que la presencia de estos bailes ha incomodado tradicionalmente a la institucionalidad de la Iglesia Católica. Para Juan Van Kessel, los sacerdotes han tenido resistencia hacia los bailes por un motivo sacramental, en

[47] CONTRERAS MÜHLENBROCK, Rafael; GONZÁLEZ HERNÁNDEZ, Daniel; PEÑA ÁLVAREZ, Sergio. *Fiestas religiosas tradicionales de la Región de Coquimbo. Siglos XVI al XXI*. Ovalle: Etnomedia Ltda., 2011. p. 14.

[48] ZEPEDA ÁLVAREZ, Félix Alejandro. La romería del 6 de enero. *Crónica de la parroquia de Sotaquí*. Manuscrito. Sotaquí, dic. 1886.

[49] La ritualidad de los bailes chinos se inserta dentro del marco general de los rituales populares americanos, donde se observan aportes indígenas (la música instrumental, los instrumentos musicales, la danza, la relación del ritual con la obtención de estados especiales de conciencia y la comunicación directa con la divinidad), y aportes hispánicos (el canto del alférez, las Sagradas Escrituras, la institución católica, sus imágenes sagradas y su calendario ritual)". MERCADO MUÑOZ, Claudio. Ritualidades en conflicto: los bailes chinos y la Iglesia Católica en Chile Central. *Revista Musical Chilena*, v. 56, n. 197, p. 39–76, 2002.

primer lugar: esto es porque alejan a los devotos de la mediación del sacramento que ofrece la Iglesia y les permiten afirmar una opción sacramental alternativa, casi completamente autogestionada y ubicada en un ciclo litúrgico anual inalcanzable para la rutina eclesiástica (se acuerdan de Dios solo una vez al año). En todo caso, los curas no dudan de la devoción popular y de la fortaleza de la fe que muestran los danzantes, quienes asombran por su tenacidad, seriedad y disciplina. Ellos argumentan que bailar para el Niño durante todo el día es un gran sacrificio que le ofrecen, adecuándose, de esta forma a lo que se considera un peregrinaje.

Pero el padre Stegmeier se irritaba de sobremanera con estos bailes y con el poder que tenían sobre la comunidad de Sotaquí. Los Bailes Chinos reconocen como autoridad al alférez y no al sacerdote, por lo que su independencia y autonomía constituyen un ataque frontal al poder eclesial. Por otra parte, los chinos, para comunicarse con la divinidad no lo hacen a través del rezo, sino a través del trance logrado por la hiperventilación que se produce tras saltar y soplar constantemente. En este trance, ellos dicen que se comunican directamente con Dios y que no necesitan de la mediación de ningún sacerdote. Incluso llegan a decir que no necesitan que el cura lleve a cabo la fiesta patronal.[50]

Los tres fenómenos que hemos presentado -las mandas, el caminar en procesión y los bailes son rituales constitutivos de la peregrinación a Sotaquí. Y hemos podido apreciar que en los tres casos, los que participan de la fiesta participan de estos ritos sin atender especialmente a las instituciones eclesiales. En el caso de las mandas, el promesero se relaciona directamente con la divinidad y desarrolla una relación de largo plazo en que no necesita mediaciones. El que camina en procesión, muchas veces lo hace por seguir una tradición familiar que consiste en asistir cada año a rendir culto al niño, pero sobre todo a reunirse con los que considera parte de su comunidad identitaria. Los Bailes Chinos tienen a su alférez para que los guíe en su performance y al entrar en trance, se comunican directamente con dios.

[50] MERCADO MUÑOZ, *op. cit.,* p. 43.

Esto no significa que los participantes estén totalmente desligados de la institucionalidad, pero sí proveen de tensiones y conflictos con una iglesia jerárquica. e institucional.

Reflexiones al cierre

Las apreciaciones del cura alemán respecto de las prácticas religiosas de Sotaquí proporcionan un caso local para ejemplificar las ideas que desarrollara Assman en su libro *La distinción mosaica*. Ahí él distingue religiones primarias y religiones secundarias o monoteístas. Esta últimas, con su principio universalista, han tendido a mirar con deprecio a otras religiones y a tacharlas de falsas, paganas o no auténticas y a sus practicantes de ignorantes. Esto, a pesar de que en sus procesos de aculturación, las supuestas religiones primarias hayan adoptado aspectos importantes de las secundarias. "La distinción mosaica no es un acontecimiento histórico que cambie el mundo de una vez por todas, sino una idea regulativa que ha desplegado su efecto transformador del mundo durante siglos y siglos.[51]

Cuando José Stegmeier desliza lo que para él es lo verdadero y lo auténtico, no solo defiende las formas de su religiosidad sino que al usar esas categorías también alude a la idea de combate legítimo frente a cualquier manifestación de lo que, por antagonismo a su concepción, él considera falso. Para el sacerdote alemán, entonces, las formas de religiosidad sotaquinas son deficientes, ya que no conocen la ortodoxia y muchas de sus manifestaciones parecen paganas.

Mirar las manifestaciones culturales del otro como no auténticas ni verdaderas, como primitivas o simplemente iniciales es una forma de colonialismo y de construcción de la alteridad donde prima el criterio de la religión. Se desprecia lo del otro y se lleva una "lucha sin cuartel", cual guerra justa, para domesticar al otro y hacerlo entrar en razón y en la cultura del colonizador, asimilarlo a lo que se considera lo correcto y la medida de las cosas. El sacerdote alemán se asemeja a aquellos europeos que en el siglo XVI juzgaron a las religiones amerindias como

[51] ASSMANN, Jan. *La distinción mosaica o el precio del monoteísmo*. Madrid: Akal, 2006. p. 9.

incivilizadas y a los ilustrados que posteriormente racionalizaron y universalizaron la religión. En esta trayectoria, la religión ha operado como dispositivo colonial, "elevando la categoría occidental de religión al rango de un universal"[52] y dejando afuera a otras cosmovisiones, tradiciones y modos de vida.

De esto derivan una serie de binarismos -tradición/modernidad, civilizado/primitivo, progreso/atraso- que conforman los discursos y acciones del Occidente europeo frente a culturas diferentes y donde lo occidental es el parangón de lo auténtico. Las diferencias entre las manifestaciones institucionales de la religión y otras formas de experimentarlas, son también concebidas en tanto alteridad negativa de las segundas con el consiguiente conflicto que esto trae consigo con las primeras.

Artigo recebido em 22/06/2026.
Artigo aceito em 03/08/2026.

[52] PRADO, Abdennur. *Genealogía del monoteísmo*: la religión como dispositivo colonial. México: Akal; Inter Pares, 2018. p. 15.

RESENHA: FERNANDES, FÁTIMA REGINA; NASCIMENTO, RENATA CRISTINA DE SOUSA (ORG.). A CAMINHO DE SANTIAGO: TRADUÇÃO E ESTUDOS DO GUIA DO PEREGRINO. GOIÂNIA: TEMPESTIVA, 2026.

Taís Nathanny Pereira
Universidade Federal de Santa Catarina
taisnathannypereira@gmail.com

Wemerson Dos Santos Romualdo
Universidade Federal de São Paulo
wemerson0399@outlook.com

ESCREVER, PERCORRER E EXPERIMENTAR O SAGRADO: REFLEXÕES SOBRE A CAMINHO DE SANTIAGO: TRADUÇÃO E ESTUDOS DO GUIA DO PEREGRINO

A publicação de *A Caminho de Santiago: tradução e estudos do Guia do Peregrino*, organizada por Fátima Regina Fernandes e Renata Cristina de Sousa Nascimento, representa uma contribuição relevante para os estudos medievais produzidos em língua portuguesa. Reunindo a tradução do Livro V do *Liber Sancti Iacobi*, tradicionalmente conhecido como *Guia do Peregrino*, e um conjunto de estudos dedicados à contextualização histórica da peregrinação compostelana, a obra oferece ao público especializado e aos leitores interessados uma oportunidade rara de acesso a uma das fontes mais importantes para a compreensão do fenômeno jacobeu medieval.

Mais do que uma simples edição comentada de um documento medieval, a coletânea insere-se em um movimento mais amplo de fortalecimento dos estudos sobre peregrinação, religiosidade e cultura medieval no Brasil. Nas últimas décadas, pesquisadores vinculados a diferentes instituições brasileiras têm contribuído para ampliar a presença dos estudos jacobeus no cenário acadêmico nacional, produzindo investigações sobre o culto a Santiago, as experiências peregrinas, a circulação de devoções e as múltiplas apropriações contemporâneas do Caminho. Nesse contexto, a publicação da obra adquire importância particular por combinar dois objetivos frequentemente tratados de forma separada: disponibilizar uma

fonte medieval fundamental e oferecer instrumentos historiográficos para sua interpretação.

A estrutura do volume evidencia essa dupla preocupação. A tradução do Livro V do *Liber Sancti Iacobi*, realizada por Fátima Regina Fernandes, ocupa posição central e é acompanhada por estudos que exploram diferentes dimensões do universo jacobeu, desde a construção da memória apostólica e das redes de poder associadas a Compostela até aspectos ligados à cultura material, à alimentação, às relíquias, aos direitos dos peregrinos e às experiências sensoriais da viagem. O resultado é uma coletânea que permite ao leitor compreender a peregrinação não como fenômeno unidimensional, restrito à devoção religiosa, mas como prática social complexa, atravessada por questões políticas, culturais, econômicas e simbólicas.

A principal contribuição do volume talvez resida justamente nessa capacidade de apresentar a peregrinação compostelana como objeto histórico multifacetado. Em vez de privilegiar uma única abordagem interpretativa, os diferentes capítulos revelam a pluralidade de experiências, agentes e processos envolvidos na constituição do Caminho de Santiago ao longo da Idade Média. Essa característica confere unidade ao conjunto sem eliminar a diversidade temática que marca os estudos reunidos pelas organizadoras.

O eixo estruturador da coletânea encontra-se na tradução do Livro V do *Liber Sancti Iacobi*: a escolha de abrir o volume com a fonte não constitui apenas uma decisão editorial, mas uma tomada de posição historiográfica. Em um campo de estudos frequentemente marcado pela dependência de traduções estrangeiras e pelo acesso restrito aos documentos medievais, a disponibilização do *Guia do Peregrino* em língua portuguesa representa uma contribuição de grande relevância para pesquisadores, estudantes e interessados na temática. Mais do que traduzir o texto, Fernandes o acompanha de uma extensa introdução dedicada aos problemas de autoria, composição e transmissão do *Codex Calixtinus*, apresentando ao leitor debates fundamentais para a crítica documental medieval. Ao discutir as hipóteses envolvendo Calisto II, Aymeric Picaud e outros possíveis colaboradores, a autora evidencia a complexidade dos processos de produção textual na Idade Média e

afasta compreensões anacrônicas que procuram identificar uma autoria individual nos moldes modernos.

A introdução oferece ainda uma importante contextualização do papel desempenhado pelo códice na consolidação do culto jacobeu. Como demonstra a autora, o *Liber Sancti Iacobi* não pode ser entendido apenas como um registro das peregrinações já existentes, mas também como um instrumento ativo de promoção da devoção compostelana. Nesse sentido, a obra dialoga com uma tradição historiográfica que compreende os textos medievais não como espelhos passivos da realidade, mas como agentes participantes da construção de práticas sociais, identidades coletivas e formas de autoridade. O *Guia do Peregrino* emerge, assim, como documento simultaneamente descritivo e performativo: ao indicar caminhos, recomendar santuários, elogiar cidades e advertir sobre perigos, ele contribui para produzir a própria experiência que descreve.

A relevância dessa discussão torna-se ainda mais evidente quando observamos os capítulos que acompanham a tradução. Em vez de funcionar como simples comentários auxiliares à fonte, os estudos reunidos no volume exploram diferentes aspectos do universo jacobeu, revelando a amplitude de possibilidades interpretativas abertas pelo documento. Um dos méritos da coletânea reside justamente na recusa de uma leitura exclusivamente religiosa da peregrinação. Embora a devoção permaneça elemento central, ela aparece continuamente articulada a questões de memória, política, cultura material e experiência social.

Essa perspectiva é particularmente visível no capítulo de Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva, dedicado à figura de Tiago Maior nos textos canônicos e apócrifos. O estudo demonstra que a centralidade assumida pelo apóstolo na cristandade ocidental medieval não decorre de maneira direta dos relatos neotestamentários. Pelo contrário, resulta de um longo processo de construção de memória religiosa, elaboração narrativa e ressignificação histórica. Ao reconstruir as diferentes tradições associadas ao apóstolo, a autora evidencia que o culto jacobeu foi fruto de sucessivas camadas de interpretação acumuladas ao longo dos séculos. A análise aproxima-se, nesse sentido, das reflexões desenvolvidas por historiadores como Jacques Le Goff e Patrick Geary, para quem a memória medieval

deve ser compreendida como um processo ativo de construção social e não como simples preservação do passado.

A questão da construção histórica reaparece no estudo de Renan Frighetto sobre as vias romanas e visigóticas anteriores ao surgimento do Caminho de Santiago. O capítulo possui o mérito de deslocar a atenção para uma temporalidade mais ampla, mostrando que a consolidação da rota jacobeia se apoiou em infraestruturas e circuitos de circulação muito anteriores ao florescimento do culto compostelano. Tal perspectiva impede interpretações teleológicas que apresentam o Caminho como resultado inevitável da descoberta do túmulo apostólico. Em vez disso, o autor evidencia a existência de continuidades, reaproveitamentos e adaptações que permitiram a transformação de antigos percursos em rotas de peregrinação. O Caminho aparece, assim, como construção histórica situada, dependente de condições materiais específicas e de processos acumulativos de longa duração.

Essa dimensão institucional e política é aprofundada pelo capítulo de Bruno Gonçalves Álvaro, dedicado às relações entre Diego Gelmírez e Alfonso VII. Distanciando-se de leituras excessivamente devocionais, o autor demonstra que a ascensão de Compostela esteve profundamente vinculada às disputas de poder que marcaram a Península Ibérica no século XII. A promoção do culto a Santiago não é apresentada como fenômeno exclusivamente religioso, mas como parte de estratégias de afirmação institucional, legitimação política e fortalecimento da autoridade episcopal. A análise contribui para superar dicotomias tradicionais entre religião e política, revelando a profunda interdependência dessas esferas na sociedade medieval.

Se os capítulos mencionados enfatizam os processos de construção histórica do fenômeno jacobeu, a segunda metade da coletânea concentra-se de maneira mais direta na experiência da peregrinação. É nesse conjunto de estudos que o volume alcança alguns de seus resultados mais originais, ao deslocar a atenção dos grandes agentes institucionais para os sujeitos, objetos e práticas que davam concretude ao percurso.

O capítulo de Renata Cristina de Sousa Nascimento constitui um excelente exemplo dessa abordagem. Ao analisar as relíquias encontradas ao longo do Caminho, a autora demonstra que a peregrinação medieval não se restringia ao deslocamento em direção a um único centro sagrado. O percurso era pontuado por múltiplos lugares de devoção, cada um deles portador de significados próprios e integrado a uma vasta geografia do sagrado. As relíquias aparecem não apenas como objetos de veneração, mas como elementos organizadores da experiência peregrina, responsáveis por conferir densidade espiritual ao caminho percorrido. A análise aproxima-se de debates desenvolvidos por Jean-Claude Schmitt acerca da materialidade do sagrado e da centralidade dos objetos religiosos na cultura medieval.

O capítulo de Marcelo Pereira Lima dedica-se à *gens peregrina*. Ao invés de concentrar-se nos monumentos, santuários ou autoridades eclesiásticas, o autor volta seu olhar para os próprios peregrinos, suas formas de proteção jurídica, seus direitos e suas condições de deslocamento. A escolha é particularmente significativa porque desloca o foco da peregrinação enquanto instituição, para a peregrinação enquanto experiência social. O estudo demonstra que os viajantes constituíam uma categoria reconhecida e regulamentada, cuja circulação exigia mecanismos específicos de proteção e acolhimento. Ao fazê-lo, o autor contribui para uma compreensão mais complexa do fenômeno jacobeu, ressaltando o protagonismo daqueles que efetivamente percorriam os caminhos.

Essa preocupação com a dimensão concreta da peregrinação encontra continuidade nos capítulos de Marcella Lopes Guimarães e Flavia Galli Tatsch, que exploram aspectos frequentemente considerados secundários pela historiografia tradicional, mas fundamentais para a compreensão da experiência medieval do deslocamento. Em *Comer e beber pelo Caminho*, Guimarães propõe uma leitura do Livro V a partir da História da Alimentação, demonstrando que os alimentos mencionados na fonte não constituem simples informações acessórias destinadas a orientar os viajantes. Pelo contrário, eles revelam aspectos importantes das economias locais, das práticas de hospitalidade e das percepções culturais associadas aos diferentes territórios atravessados pelos peregrinos. Ao chamar

atenção para o pão, o vinho, a carne, os mercados e as condições de abastecimento, a autora restitui ao corpo uma centralidade frequentemente obscurecida por abordagens excessivamente espiritualizadas da peregrinação.

A relevância desse deslocamento interpretativo não deve ser subestimada. Durante muito tempo, a historiografia dedicou-se a compreender as motivações religiosas da peregrinação, suas implicações teológicas ou seu papel na organização institucional da Igreja. Menor atenção foi concedida às condições materiais que tornavam possível a viagem. Ao enfatizar a alimentação como dimensão constitutiva da experiência peregrina, Guimarães contribui para integrar corpo e espiritualidade em uma mesma análise histórica, evidenciando que a jornada ao santuário era simultaneamente uma prática de devoção e uma experiência física marcada por necessidades, riscos e adaptações constantes.

Uma preocupação semelhante orienta o estudo de Flavia Galli Tatsch sobre as águas do Caminho. Partindo das referências presentes no *Guia do Peregrino*, a autora investiga os significados atribuídos a rios, fontes e cursos d'água ao longo do percurso jacobeu. A análise demonstra que a água não possuía apenas uma função utilitária relacionada ao abastecimento dos viajantes. Ela participava de um universo simbólico mais amplo, vinculado a ideias de purificação, renovação, proteção e transformação. Ao mesmo tempo, a autora não perde de vista sua dimensão concreta, mostrando como a qualidade das águas, a localização das fontes e os perigos associados a determinados rios influenciavam efetivamente a experiência do deslocamento.

Os capítulos de Guimarães e Tatsch possuem ainda o mérito de aproximar a coletânea de tendências historiográficas que, nas últimas décadas, passaram a valorizar os sentidos, as emoções e as formas de percepção na análise das sociedades medievais. Sem abandonar o rigor documental, ambas as autoras demonstram que compreender a peregrinação implica também reconstruir aquilo que os peregrinos viam, tocavam, comiam, bebiam e sentiam ao longo da viagem. A jornada para Compostela emerge, desse modo, não apenas como percurso geográfico ou prática religiosa, mas como experiência vivida em toda sua complexidade sensorial.

Considerados em conjunto, os diferentes capítulos revelam uma característica particularmente interessante da obra: a recusa de explicações monocausais para o fenômeno jacobeu. A peregrinação aparece simultaneamente como prática devocional, instrumento de afirmação institucional, espaço de circulação de relíquias, experiência jurídica, percurso material e vivência corporal. Essa multiplicidade não constitui uma fragilidade do volume; ao contrário, representa uma de suas maiores virtudes. Ao reunir pesquisadores com interesses distintos, as organizadoras evitam reduzir o Caminho de Santiago a uma única chave interpretativa, permitindo que o leitor compreenda a complexidade histórica do fenômeno.

Tal escolha possui implicações importantes para a historiografia da peregrinação medieval. Desde os trabalhos pioneiros dedicados ao tema, existe uma tendência recorrente de privilegiar determinados aspectos em detrimento de outros. Algumas abordagens enfatizam o culto dos santos e a religiosidade; outras concentram-se nas estruturas institucionais da Igreja; outras, ainda, privilegiam os impactos econômicos e sociais das rotas de peregrinação. A coletânea não substitui uma perspectiva por outra. Ela demonstra justamente que essas diferentes dimensões são inseparáveis quando observadas em sua historicidade.

Outro aspecto digno de destaque é o equilíbrio alcançado entre erudição acadêmica e acessibilidade. Embora os capítulos estejam fundamentados em bibliografia especializada e dialoguem com debates historiográficos complexos, a escrita permanece clara e acessível, tornando a obra útil tanto para especialistas quanto para estudantes em formação e leitores interessados no tema. Essa característica é particularmente importante em um campo como os estudos medievais, frequentemente marcado por dificuldades de acesso às fontes e por barreiras linguísticas que limitam a circulação do conhecimento.

Em síntese, a coletânea organizada por Fátima Regina Fernandes e Renata Cristina de Sousa Nascimento oferece uma contribuição relevante tanto para os estudos medievais quanto para a historiografia da peregrinação. A tradução em português do Livro V do *Liber Sancti Iacobi* fornece acesso a uma fonte fundamental para a compreensão do universo jacobeu, enquanto os capítulos que a acompanham

ampliam significativamente as possibilidades de interpretação desse documento. Ao articular questões relacionadas à memória, ao culto dos santos, às infraestruturas de circulação, às disputas políticas, às relíquias, à alimentação, às águas e aos próprios peregrinos, a obra demonstra que o Caminho de Santiago foi muito mais do que uma rota destinada a conduzir fiéis a um santuário. Constituiu um espaço de experiências, práticas e relações cuja riqueza continua a desafiar e estimular a investigação historiográfica contemporânea.

Resenha recebida em 22/06/2026.
Resenha aceita em 03/08/2026.

ARTIGO LIVRE

OS HOSPITAIS PARA PESTÍFEROS NA IDADE MÉDIA PORTUGUESA

HOSPITALS FOR PLAGUE VICTIMS IN MEDIEVAL PORTUGAL

Eduardo Lima de Souza
Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho"
eduardo.lima@unesp.br

Resumo: Em 1348, a Peste Negra assolou Portugal, ceifando a vida de cerca de dois terços da população. Para aqueles que não dispunham de meios materiais para escapar do contágio, os poderes régio e municipal implementaram diversas medidas de contenção, como inspeção e fechamento de portos e de entradas de muralhas; a imposição de quarentenas e limpeza pública; além de incentivar atos de devoção – procissões, peregrinações e a administração dos sacramentos. No entanto, a partir do final do século XV, tornou-se evidente para as autoridades que tais medidas casuísticas e temporárias já não bastavam para conter os surtos recorrentes. Assim, foram gradualmente instituídos hospitais ou casas para pestíferos, construções provisórias, geralmente de madeira, que deveriam ser queimadas após o fim do surto. O presente estudo tem por objetivo mapear os hospitais usados exclusivamente para os pestíferos no reino de Portugal no final da Idade Média.

Palavras-chaves: Peste Negra; Portugal Medieval; Hospital.

Abstract: In 1348, the Black Death ravaged Portugal, claiming the lives of approximately two-thirds of the population. For those who lacked the material means to escape contagion, royal and municipal authorities implemented various containment measures, such as the inspection and closure of ports and city gates; the imposition of quarantines and public sanitation; as well as the encouragement of acts of devotion – processions, pilgrimages, and the administration of the sacraments. However, from the late fifteenth century onward, it became evident to the authorities that such ad hoc and temporary measures were no longer sufficient to contain recurrent outbreaks. Consequently, hospitals or houses for plague victims were gradually established provisional constructions, generally made of wood, which were to be burned after the end of the outbreak. The present study aims to map the hospitals used exclusively for plague victims in the kingdom of Portugal in the late Middle Ages.

Keywords: Black Death; Medieval Portugal; Hospital.

Somada às guerras e à carestia alimentar, as epidemias de peste constituíram um dos flagelos mais devastadores da sociedade europeia tardo-medieval, provocando profundas transformações demográficas, sociais e institucionais.[1] A chamada Peste Negra, que atingiu a Europa a partir de 1347, não foi apenas um episódio isolado de grande mortalidade, mas o início de uma longa sequência de

[1] TAVARES, Maria José Ferro. *Pobreza e Morte em Portugal na Idade Média.* Lisboa: Presença, 1989. p. 48.

surtos que transformaram profundamente as formas de organização das cidades, a sociabilidade, as práticas assistenciais e as políticas de contenção. No reino de Portugal, particularmente, a sucessão de surtos de peste a partir de 1348 obrigou as autoridades régias, municipais e eclesiásticas a desenvolver mecanismos cada vez mais complexos para enfrentar o contágio, controlar a circulação de pessoas e prestar socorro aos enfermos.

As primeiras respostas ao avanço da peste foram marcadas sobretudo por práticas religiosas e medidas pontuais de caráter emergencial, inspiradas pela concepção tradicional de que a doença era causada pela corrupção dos ares ou pela manifestação da ira divina, provocada pelos pecados dos homens. Procissões, penitências, esmolas e invocações aos santos protetores, como São Roque e São Sebastião, coexistiam com iniciativas práticas de isolamento, limpeza urbana, quarentenas e vigilância das entradas das cidades. Contudo, à medida que a experiência com sucessivos surtos tornava mais evidente o papel do contato entre indivíduos na propagação da doença, as autoridades passaram gradualmente a adotar medidas mais sistemáticas de prevenção e assistência: a instituição de casas ou hospitais para pestíferos.

Inspiradas em experiências observadas em diversos reinos cristãos, a criação de espaços destinados ao recolhimento dos pestíferos surgiu em Portugal sobretudo a partir do final do século XV, por iniciativa régia ou municipal, com o objetivo de isolar os enfermos, reduzir o contágio e oferecer algum tipo de cuidado aos mais pobres. Embora frequentemente improvisadas e de caráter temporário, essas casas para pestíferos revelam um processo gradual de especialização da assistência e de institucionalização de políticas sanitárias, marcada pelo nascimento da Misericórdia de Lisboa em 1498 e pela fundação dos grandes hospitais como o Hospital de Todos os Santos, por meio da concessão da bula *Ex debito solicitudinis* de 13 de agosto de 1479, que autorizava a construção de um hospital na cidade de Lisboa e incorporação de outros hospitais e casas assistenciais. Em 21 de fevereiro de 1486,

uma outra bula, intitulada *Iniunctum nobis*, autorizava o rei a unir hospitais de pobres e de meninos órfãos em um único hospital de cada localidade.[2]

Muito já se escreveu sobre a peste e as medidas profiláticas adotadas para conter a epidemia, entre as quais se encontram referências dispersas à criação de casas e hospitais destinados aos pestíferos em Portugal. Destaca-se, nesse âmbito, o estudo pioneiro de Mário da Costa Roque, publicado em 1979, que examina o isolamento hospitalar na Europa, com especial atenção ao caso português.[3] Francisco Manuel Teixeira Ferraz e Maria João Monteiro Domingues apresentam referências mais específicas aos hospitais instituídos no Porto, em artigo publicado em 2004.[4] Mais recentemente, Joana Balsa de Pinho analisou, de forma particularizada, as casas de doentes de peste criadas em Lisboa.[5] Por sua vez, a tese magistral de André Filipe Oliveira da Silva, defendida em 2021, limitou-se a mencionar, em nota de rodapé, os hospitais para pestíferos de Évora e do Porto, situados na Torre de Pedro Sem.[6] Diante desse panorama, o presente estudo tem como objetivo principal sistematizar o levantamento e a descrição dos hospitais para pestíferos existentes no reino de Portugal durante a Idade Média, articulando a história da assistência com o histórico de evolução da doença, a partir da análise serial de fontes heterogêneas, tais como crônicas, documentos jurídicos e vereações municipais.

De acordo com o *Livro de Noa,* códice proveniente do Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, no ano de 1348, precisamente no dia 29 de setembro – dia de São Miguel –, "foi grande mortandade pelo mundo", pois "morreram as duas partes das gentes".

---

[2] PAIVA, José Pedro (coord.). *A fundação das Misericórdias:* o Reinado de D. Manuel I. Portugaliae Monumenta Misericordiarum. ed. lit. Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, v. 2, Lisboa: União das Misericórdias Portuguesas, 2004. p. 51-54.

[3] ROQUE, Mário da Costa. *As Pestes Medievais Europeias e o "Regimento Proueytoso contra ha Pestenença".* Paris: Fundação Calouste Gulbenkian; Centro Cultural Português, 1979. p. 182-186.

[4] DOMINGUES, Maria João Monteiro; FERRAZ, Franscisco Manuel Teixeira. Notas sobre a peste na cidade do Porto na segunda metade do século XV. *Revista da Faculdade de Letras***,** Porto, série III, v. 5, p. 155-166, 2004. p. 156.

[5] PINHO, Joana Balsa de. A casa dos doentes de peste da cidade de Lisboa: contributos para o seu estudo histórico, arquitetónico e urbanístico. *Herança – Revista de História, Património e Cultura,* v. 6, n. 2, p. 191-201, 2023.

[6] SILVA, André Filipe Oliveira. *A Peste Negra em Portugal*: os casos Entre-Douro-e-Minho e do Entre-Tejo-e-Odiana. 2021. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Letras, Universidade do Porto, Porto, 2021. p. 429-430.

O sintoma mais comum da doença que levou a tantos óbitos eram as grandes "elevações que tinham nas virilhas e sob os braços".[7] O *Livro de Noa* não demarca o início da peste, mas destaca o momento em que a epidemia tomou proporções realmente alarmantes no reino de Portugal.[8] A título de exemplo, as *Constituições de Sam Pedro* relatam que, no ano de 1348, "veio a pestilência e a mortandade de levadigas[9] por todo o mundo tão grande que não ficou aí viva a dizima dos homens e mulheres que então aí havia", entre eles o próprio Prior, o Chantre e todos os raçoeiros da Igreja de São Pedro de Almedina de Coimbra, todos mortos em um só mês.[10] A décima constituição acrescenta ainda que, desta doença "comunal", ninguém poderia escapar, por isso estabelece que, se os irmãos ou sucessores da Igreja de São Pedro de Almedina de Coimbra estivessem doentes de peste na dita cidade, fossem lhes dados inteiramente todos os frutos da sua ração.[11]

De modo semelhante, no mesmo ano de 1348, o arcebispo de Braga informou o Papa Clemente VI da "mortandade imensa e horrível que naquelas partes durou", tanto que, na igreja de Braga, não se podia efetuar os ofícios divinos, devido à falta de ministros.[12] Mesmo antes de 1348, a Peste Negra já era conhecida no reino de Portugal, como indica o testamento da viúva D. Catarina Anes, de 1346, que, motivada pela "pestilência que Deus dera pelo mundo em como a gente morria sem conto", temia a própria morte.[13] A epidemia foi introduzida em Portugal, como o próprio cronista régio Gomes Eneas de Zurara narra, "por azo dos navios que vieram

[7] ANTT, *Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra,* livro 99 [Livro da Noa], fl. 21v-22.
[8] SILVA, André Filipe Oliveira. *op. cit.,* p. 429-430.
[9] "Tumores fungosos e malignos, que nasciam nos subacos e outras partes do corpo". LEVADIGAS. *In:* VITERBO, Joaquim de Santa Rosa de. *Elucidario.* Lisboa: A. J. Fernandes Lopes, 1865. Tomo 2, p. 60.
[10] PEREIRA, Isaías da Rosa. As constituições da Igreja de São Pedro de Almedina de cerca de 1348. *Separata da Revista da Universidade de Coimbra*, v. 31, p. 223-236, 1984. p. 227.
[11] Ibidem.
[12] *MONUMENTA Portugaliae Vaticana I.* Súplicas dos Pontificados de Clemente VI, Inocêncio V I e Urbano V. Edição de Antônio Domingues de Sousa Costa. Roma; Porto: Livraria Editorial Franciscana, 1968. n. 288-291. p. 152.
[13] CATATÃO, Maria dos Anjos Pecena Gonçalves. *Testamentos, doações e espiritualidade do Mosteiro de S. Domingos de Évora no período de 1440 a 1520.* 2010. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade de Évora, Évora, 2010. p. 153.

de muitas partes e em alguns deles havia pestilência", sobretudo através da cidade de Lisboa e do Porto.[14]

Na forma bubônica, a Peste Negra[15] se manifestava a partir da picada de uma pulga de ratos infectada, o que acarretava inchaço nos linfonodos próximos da ferida, produzindo assim os chamados "bubões", acompanhados por febre alta e complicações intestinais. A enfermidade poderia se agravar, infectando os pulmões – forma pneumônica ou pulmonar –, o que decretaria a morte do doente. A infecção também poderia infectar diretamente a corrente sanguínea – septicêmica –, após desenvolver bubões, provocando hemorragias internas generalizadas, sangramentos, falência dos órgãos vitais e a morte.[16] A Peste Negra teve seu segundo ciclo de contágio na Europa entre os anos de 1347 e 1353, com a chegada da doença aos principados russos.[17] A Peste se mantém ausente da Europa até 1360 ou 1361, quando enfim teve início um novo surto de contágio. Entretanto, na Península

[14] ZURARA, Gomes Eanes de. *Crónica da tomada de Ceuta por el rei D. João I.* Lisboa: Academia das Sciências de Lisboa, 1915. p. 109-110.

[15] É importante ressaltar ainda que nem sempre quando a documentação se refere diretamente à pestilência, significava surtos de peste bubônica, uma vez que muitas outras epidemias, tais como o tifo, a desinteria ou a gripe pneumônica, foram associadas à peste. *In:* DOMINGUES, Maria João Monteiro; FERRAZ, Franscisco Manuel Teixeira. *op. cit.,* p. 156.

[16] SILVA, André Filipe Oliveira. *op. cit.,* p. 71-74.

[17] Atualmente identificam-se três pandemias na história da Peste. A Primeira Pandemia da Peste, também conhecida como a Peste Justiniana, foi datada entre os anos de 541 e 750. A Segunda abrange a Peste Negra de meados do século XIV, como é geralmente descrito na literatura histórica, que atingiu o Mar Negro, a Bacia do Mediterrâneo e massas de terra adjacentes entre 1346 e 1353. A Terceira Pandemia da Peste começou com novo surto no sudeste da China no século 17 ou 18. Essas novas cepas surgiram na província de Yunnan em meados do século XIX e se espalharam globalmente por meio de navios a vapor, começando em 1894, em Hong Kong. Em 2011, mais de uma década de pesquisa na recuperação e análise de fragmentos de DNA antigo e outras proteínas culminou na reconstrução do genoma completo de *Yersinia pestis*, usando os restos mortais de pessoas enterradas no famoso cemitério *East Smithfield,* de Londres, que pode ser precisamente datado do primeiro surto de peste em Londres, em 1348-1350. Mesmo que ainda não possamos descartar a possibilidade de que houvesse mais de um organismo ou outro fator causador da mortalidade em massa nesse período, não há mais dúvidas de que *Yersinia pestis* foi um ator-chave. Os estudos da Peste Negra não podem mais ser definidos como se a doença tivesse atingido apenas a Europa Ocidental e Central, como muitas vezes é retratado em mapas, livros de referência e livros didáticos. Análises da história evolutiva de *Yersinia pestis* a partir de amostras modernas sugeriram, desde 2004, que as origens geográficas do patógeno estavam provavelmente no planalto tibetano-Qinghai. GREEN, Monica H. Editor's Introduction to Pandemic Disease in the Medieval World: Rethinking the Black Death. *In:* GREEN, Monica H. (ed.). *Pandemic Disease in the Medieval World:* Rethinking the Black Death. Kalamazoo; Bradford: Arc Medieval Press, 2015. p. 9-26. Disponível em: https://muse.jhu.edu/article/758492. Acesso em: 19 de out. 2022; GREEN, Monica H. Putting Africa on the Black Death map: Narratives from genetics and history. *Afriques*, v. 9, 2018. Disponível em: https://journals.openedition.org/afriques/2125. Acesso em: 19 out. de 2022.

Ibérica, o único caso documentado de Peste Negra nesse período foi o que vitimou D. Afonso XI de Castela no cerco de Gibraltar, no final de março de 1350.[18] Em Portugal, especificamente, surge um segundo surto de Peste a partir de 1361, documentada na chancelaria de D. Pedro I. A terceira onda de contágio da Peste em Portugal, surge a partir de 1376, mas a epidemia já grassava na Europa desde 1374.[19]

De acordo com os heterogêneos registros documentais, houve surtos de peste em 1356,[20] 1361-1363, 1374, 1383-1385, 1389, 1400, 1414-1416, 1423, 1429, 1432, 1437-1439, 1448-1452, 1456-1458, 1464, 1472, 1477-1481 e 1483-1487.[21] Na verdade, o último surto de peste em Portugal durou 17 anos, de 1480 a 1497, atravessando todo o reinado de D. João II. Entretanto, somente os surtos de contágio dos anos de 1348, 1384 e de 1415 podem se caracterizar como peste bubônica ou Peste Negra.[22]

Na Idade Média portuguesa, os homens buscaram, da forma que tinham conhecimento, controlar os efeitos da peste e amenizar o número de infectados. Além dos frequentes atos de devoção, como as procissões, peregrinações e sacramentos, o poder régio e municipal promulgou leis de inspeção e fechamento dos portos e das entradas das muralhas, quarentenas e limpeza da cidade.

Entretanto, a partir do final do século XV, os governos municipal e régio perceberam que as medidas casuísticas e temporárias de combate à peste eram cada vez mais ineficazes. Isso porque o governo e a população foram gradualmente percebendo que a poluição do ar – o miasma – não era o principal responsável pelos surtos de peste. A teoria do contágio se sobrepõe à teoria dos ares pestilentos, e as

[18] *CRÓNICAS dos sete primeiros reis de Portugal.* Edição crítica de Carlos da Silva Tarouca. Lisboa: Academia Portuguesa da História, 2009. v. 2. p. 363-364.
[19] SILVA, André Filipe Oliveira. *op. cit.,* p. 582-593.
[20] Embora Oliveira Marques considere que houve um surto de peste no ano de 1356, logo após a grande Peste Negra, a tese recente de André Filipe Oliveira da Silva, defendida na Faculdade de Letras da Universidade do Porto, demonstra que, na verdade, no ano de 1356 houve uma intensa atividade sísmica no reino, mas a historiografia relacionou com o surgimento de um surto de peste. SILVA, André Filipe Oliveira. *op. cit.,* p. 583.
[21] MARQUES, António H. de Oliveira. *Portugal na crise dos séculos XIV e XV.* Lisboa: Presença, 1987. p. 21.
[22] MARQUES, António H. de Oliveira. *A sociedade medieval portuguesa:* aspectos de vida quotidiana. Lisboa: Esfera dos Livros, 2010. p. 93

medidas passam a se concentrar no controle do contato ou "conversação" entre as pessoas, sobretudo nas áreas urbanas.

Neste cenário, a fundação de casas ou hospitais para pestíferos foi uma das medidas adotadas para internar e tratar os doentes, o que, consequentemente, reduzia o contágio.[23] As Casas de Misericórdia, albergarias e hospitais já existentes não desempenharam esse papel de socorro aos infectados, tendo sido criadas casas próprias, em sua maioria longe dos grandes centros populacionais. Tais espaços admitiam na Idade Média apenas três tipos de estruturas: edifícios temporários, construídos em madeira, que, após o fim do surto, seriam queimados; o uso temporário de edifícios permanentes; e o uso definitivo de edifícios permanentes, exclusivamente destinados ao cuidado com as vítimas da peste.[24]

A primeira referência de hospitais para doentes de peste aparece em Milão. Em setembro de 1399, foram escolhidos alguns locais na cidade para acolhê-los. Em outubro, quando a doença se tornou mais devastadora, dois hospitais de peste foram abertos, em conjunto com um sistema de controle.[25] Em 1400, ordenou-se que os referidos hospitais fossem transferidos para fora da cidade e que os doentes fossem mantidos separados por sexo. Além disso, os hospitais deveriam contar com uma equipe de médicos, barbeiros, boticários e enfermeiras de ambos os sexos.[26] Em 1448, uma propriedade em Cusago, há alguns quilômetros de Milão, foi reservada para receber os doentes de peste, como ocorreu em 1451. Em 1465, 1468 e 1483, o Mosteiro de São Gregório, também localizado fora da cidade, foi utilizado para o mesmo fim. Mais tarde, em 1468, foi proposto um projeto para edificação de um hospital grandioso em Crescenzago. Entretanto, após muito debate, em outubro de 1488, foi dado início à construção do hospital junto a Porta Venezia. A construção, que deveria contar com 280 quartos, prosseguiu lentamente até depois de 1513, quando foi usada pela primeira vez.[27]

[23] PINHO, Joana Balsa de. *op. cit.,* p. 192.
[24] *Ibidem.*
[25] PALMER, Richard John. *The Control of Plague in Venice and Northern Italy 1348-1600*. 1978. Tese (Doutorado em História) – University of Kent, Canterbury, 1978. p. 34.
[26] *Ibidem*. p. 35.
[27] *Ibidem*. p. 190-192.

Em Veneza, foi estabelecido, em 1423, um hospital permanente para a peste, o *lazaretto vecchio,* como ficou conhecido. O hospital podia também receber marinheiros infectados pela peste que chegassem ao porto.[28] Provavelmente, Veneza foi o primeiro Estado a estabelecer e manter um edifício como hospital permanente para o atendimento de doentes pela peste.[29] Um segundo hospital de peste, conhecido como *lazaretto nuovo,* foi estabelecido em Veneza, em 1456 e começou a funcionar também em 1471 como um local para acolher suspeitos de peste. Durante um surto de peste em 1555, o *lazaretto nuovo* também começou a seu usado por aqueles que convalesciam após uma estadia no *lazaretto vecchio.*[30]

Em 1453, Pádua pediu auxílio a Veneza para construir um hospital como o *Lazaretto*. Com esse propósito, em 1458, o convento de Santa Maria di Fistomba foi transformado temporariamente em hospital. Sabe-se também que, por volta de 1452, em Vicenza, construía-se um lazareto, intitulado San Giorgio in Gogna. Em Bréscia, o Mosteiro Ermita de São Bartolomeu foi temporariamente utilizado no socorro aos doentes de peste, entre 1427 até 1478. Entre 1480 e 1490, foi erigido um novo hospital, sob a mesma designação. Do mesmo modo, em Bérgamo começou a ser construído, em 1504, um hospital para pestíferos.[31]

Na França, também havia hospitais permanentes de peste, como é o caso de Toulouse, construído entre 1508 e 1514, e o de Marselha, edificado em 1526. Paris e Londres, por sua vez, só contaram com um hospital para doentes de peste no século XVII.[32] Em Paris foi edificado, em 1607, o Hospital Saint-Louis, nos subúrbios do norte da cidade.[33]

Em Portugal, especificamente, os hospitais próprios para pestíferos aparecem apenas no final do século XV, por iniciativa régia ou municipal. Em Setúbal, parece ter havido um hospital para doentes da peste na ermida de São Brás,

---

[28] *Ibidem.* p. 37.
[29] *Ibidem.* p. 186.
[30] CRAWSHAW, Jane L. Stevens. *Plague Hospitals*: Public Health for the City in Early Modern Venice. Farnham; Burlington: Ashgate, 2012. p. 3.
[31] PALMER, Richard John. *op. cit.,* p. 188.
[32] *Ibidem.* p. 146.
[33] SCHMITT, Jean-Claude. L'histoire de la peste en europe au regard de la pandemie de Covid19. *Brathair,* v. 20, n. 2, p. 28-56, 2020. p. 45.

em razão da peste de 1482. Tudo leva a crer que o referido hospital estava localizado no sopé da encosta, onde posteriormente se ergueria a fortaleza de S. Filipe, que ruiu em 1940.[34] De fato, sabe-se que houve um surto de peste em Setúbal, em 1482, porque Nuno da Costa, Juiz de Fora, mandou evacuar da vila os doentes de peste, para evitar o contágio.[35]

Era o caso também do seu homônimo, quase contemporâneo ao hospital setubalense, para albergar pestíferos em Évora, construído em madeira, junto à cidade, no ano de 1479, no atual Rossio de São Brás, tornando-se, em 1488, o embrião do futuro Hospital do Espírito Santo, sob o apoio de D. João II.[36] Segundo o Compromisso da Irmandade de S. Brás, por mercê e milagres "particularmente feitos a esta cidade além dos que geralmente fez, faz e fará em dar saúde e fazer levantar a pestilência desta cidade ao povo, e moradores dela e isto em tempo que nela faleciam quarenta e cinquenta pessoas por dia".[37]

De fato, em janeiro de 1482, o cronista régio Rui de Pina assinala que o rei saiu de Évora porque a cidade se "corrompeu de pestilência", e foi para Montemor-o-Novo, "para dar fim as coisas particulares das Cortes, e assim, ordenar outras que para bem de seus reinos e estado cumpriam".[38] D. João II chega a ordenar, em 1486, que o concelho municipal combatesse a peste que grassava em Évora, enviando um círio para a igreja da dita cidade. O círio, feito pelas esmolas dos moradores ao mártir

[34] A existência de um hospital para pestífero em Setúbal, no final da Idade Média, computado por João Carlos de Almeida Carvalho, em seu trabalho de investigação, consta nos manuscritos do Fundo Almeida Carvalho (1840 a 1897), entretanto, o autor não faz referência a nenhum documento. *In:* BRAGA, Paulo Drumond. *Setúbal Medieval (Séculos XIII a XV).* Setúbal: Câmara Municipal, 1998. p. 424.

[35] *DOCUMENTOS Inéditos de Marrocos:* Chancelaria de D. João II. Dir. P. M. Laranjo Coelho. Lisboa: Academia das Ciências de Lisboa, 1943. v. 1. p. 51-52.

[36] [...] *E quamto he ao que nos pedyr que va queiramos fazer merce das tenças da remda dese concelho deste anno presente e do vyndouro pera ajuda do fazimento da casa que se ha de fazer per aos que adoecerem na cidade do trabalho da pestelença /. praz nos delo /. E peresta mandamos a diogo rodriguez fazer nosso comtador das tenças que vos nom costrangua pollas dos ditos dous annos com tamto porem que guomez figueiredo nosso contador em esa cidade se ir e saiba que se nom despendem em alli se nam na dita casa /. In:* ADE, *Arquivo Histórico Municipal de Évora,* Livro 2º de Originais, fl. 192.

[37] FONSECA, Francisco da. *Evora gloriosa*: epilogo dos quatro tomos da Evora Ilustrada, que compoz o R. P. M. Manoel Fialho da Companhia de Jesu. Roma: Na Officina Komarekiana, 1778. p. 225.

[38] PINA, Rui de. Chronica d'ElRei dom João II. *In: CRÓNICAS de Rui de Pina.* Porto: Lello & Irmão, 1977. p. 903.

São Brás, deveria proteger os homens do mal pestilencial.[39] Mais tarde, até mesmo as gafarias de S. Lázaro, em Évora, às portas do Raimundo e do Rossio, devem ter servido de abrigo para pestíferos, porque, em 22 de abril de 1491, D. João II proíbe terminantemente que se enviassem doentes de peste para o Hospital de São Lázaro de Évora.[40] Considerando a natureza e os limites da documentação que chegou até nós, não é possível determinar com exatidão a capacidade assistencial das casas e hospitais destinados aos pestíferos durante os surtos epidêmicos. É plausível, contudo, que o declínio da lepra ao longo do século XV tenha contribuído para a reorientação de recursos e mesmo para a reutilização de espaços em favor dos doentes de peste, como parece ter ocorrido com a gafaria de São Lázaro, em Évora.

Enquanto isso, na cidade do Porto, no dia 18 de fevereiro de 1486, o procurador da cidade, João da França, esclarece aos juízes, oficiais e homens bons que já estava ciente que, em certos dias, na rua do Olival, "começaram de morrer de pestilência", por isso, taparam parte da rua para "arredarem os tais ares"; no entanto, as pessoas também começaram a morrer do outro lado da rua. Solicitou-se então, que se desse fim ao dito "tapamento" e que se usasse a Torre de Pedro Sem – em frente ao Palácio de Cristal –[41] para recolher os doentes e, ainda, que fosse contratado um "físico que as curasse, um sangrador que os sangrasse e duas mulheres que os servissem e lhe dessem então coisas para seu mantimento e trabalho", pois a dita cidade não tinha como arcar com esses custos.[42] Assim, o concelho do Porto instala, na Torre de Pedro Sem, fora da cidade, um hospital para os doentes de peste.

Para fugir do contágio da peste, era preciso ter condições, isto é, um conjunto de garantias fora da cidade, como outra casa no campo, acesso a físicos em caso de enfermidade e mantimentos. Isso significa que, via de regra, os hospitais para pestilentos eram direcionados aos pobres. É evidente que as casas designadas para

[39] SILVA, Priscila Aquino. *O Príncipe Perfeito e a Saúde do Reino (Portugal século XV)*. 2012. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2012. p. 112.
[40] ANTT, *Leitura Nova,* Livro 5 de Odiana, fl. 161v.
[41] ROQUE, Mário da Costa. *op. cit.,* p. 184.
[42] RIBEIRO, Marco Alexandre. *As Atas de Vereação do Porto de 1485 a 1488*: leitura paleográfica, publicação e estudo prévio. 2019. Dissertação (Mestrado em Estudos Medievais) – Faculdade de Letras, Universidade do Porto, Porto, 2019. p. 100.

acolher os pestíferos não suportavam acomodar o crescente número de infectados, como é o caso do hospital improvisado na Torre de Pedro Sem, em que existiam apenas duas camas, ocupadas por seis a oito doentes, que, quando mortos, davam lugar a outros tantos doentes.[43] A escassez de documentos não permite averiguar a capacidade desses hospitais, ainda que fosse frequente que os hospitais do reino tivessem de uma a seis camas, atingindo até, em alguns casos, dez ou doze leitos. Raríssimos eram os casos com vinte ou vinte e cinco leitos, como a Mercearia de D. Domingos Jardo, anexa ao Hospital de S. Paulo, S. Clemente e Santo Elói, em Lisboa, ou o Hospital de Santana, também em Lisboa.[44]

Além da Torre de Pedro Sem, no ano seguinte o governo municipal decidiu instituir um novo hospital para albergar os doentes da peste na margem esquerda do Douro, em S. Nicolainho, Gaia. O hospital contava com duas camas e ficou sob a responsabilidade de Pedro Vasques – barqueiro de profissão – e sua mulher, que receberiam quatrocentos reais mensais, pagos pela cidade, para se transportar os doentes, físicos e sangradores em sua barca.[45]

Em 21 de julho de 1487, o rei determinou que "todo homem que venha de lugares onde morrem", não entrasse na cidade do Porto sem antes fazer quarentena de treze dias. E se, porventura, algum morador da dita cidade e arredores acolhesse em sua casa alguém que tivesse vindo de algum lugar onde se morre de pestilência, seria lançado fora da cidade por seis meses e ainda deveria pagar dois marcos de prata, que seriam destinados à cidade e aos cativos.[46] Poucos dias depois, em 1º de agosto de 1487, o concelho do Porto nomeou, pela primeira vez, um guarda-mor, Rodrigo Afonso. O mercador do Porto era responsável por vigiar as portas e postigos da cidade e, aquelas que não pudessem fechar, deveriam colocar guardas para impedir a entrada de pessoas vindas de onde se morreu "de ar corrupto" e ainda

[43] ROQUE, Mário da Costa. *op. cit.,* p. 33.
[44] CONDE, Manuel Sílvio Alves. *O hospital medieval do Espírito Santo de Sesimbra e a assistência caritativa portuguesa.* Sesimbra: Câmara Municipal, 2004. p. 45.
[45] FIGUEIREDO, Maria Amélia da Silva Alves dos Santos. *Administração Municipal do Porto entre 1488 e 1498 segundo o Livro 6 de Vereações.* 1996. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Letras, Universidade do Porto, Porto, 1996. p. 125; DOMINGUES, Maria João Monteiro; FERRAZ, Franscisco Manuel Teixeira. *op. cit.,* p. 164; ROQUE, Mário da Costa. *op. cit.,* p. 184.
[46] RIBEIRO, Marco Alexandre. *op. cit.*, p. 251

aplicar pena aos infratores.[47] Guardar a cidade foi umas das principais medidas profiláticas utilizadas para controlar o contágio da peste.[48] Em 24 de outubro de 1488, em razão da peste que grassava em Guimarães, Rodrigo Afonso foi mais uma vez confirmado para o cargo de guarda-mor, devido ao "bom cuidado que se teve em sua guarda". Em 31 de janeiro do ano seguinte, a indicação foi renovada e determina-se que Rodrigo Afonso receba salário anual de "dois mil reais".[49] Mais tarde, em 16 de agosto de 1494, dois guardas foram nomeados para essa tarefa, João Vaz Ferraz e Pero Gomez. Em suma, era responsabilidade dos guardas formar uma espécie de cordão sanitário em volta das muralhas da cidade, escolhendo outros vigilantes.[50]

Apesar dos impeditivos para controlar a peste no Porto, no dia 3 de agosto entrou, pela "foz da barra", a nau de João Paez, vinda de Londres, onde morria muita gente de pestilência. Entre os tripulantes, um homem havia morrido e dois ou três adoeceram, então se acordou que deveriam pagar, a João Paez e seu filho, a pena determinada e a tripulação deveria permanecer no cabedelo, sem passar "da banda de São Paio", por trinta dias, contados a partir do acordo, período em que lhes seriam dados mantimentos.[51] As medidas não devem ter surtido efeito, pois, em 30 de abril de 1488, voltaram a guardar a cidade do "ar pestilencial". A guarda deveria ser feita por cavaleiro ou homem leigo, mas tendo "bom cuidado cada um em seu dia de guardarem muito bem". O homem que não estivesse cumprindo sua guarda no dia e horário determinado pagaria pena de cem reais e voltaria a guardar a cidade, mas, caso se negasse, seria expulso dela.[52]

Na capital do reino, a situação não era diferente. Em 17 de agosto de 1485, em Alcobaça, D. João II concedeu uma quinta em Lisboa a João Lopes e Afonso Lopes, "com camas e servidores" para "servirem a ela o que daqui em diante adoecerem", para que eles não se misturassem com a outra quinta, onde jaziam oito doentes,[53] o que significa que já existia uma quinta anterior à concessão de D. João II, destinada

[47] *Ibidem.* p. 253.
[48] DOMINGUES, Maria João Monteiro; FERRAZ, Franscisco Manuel Teixeira. *op. cit.*, p. 162.
[49] FIGUEIREDO, Maria Amélia da Silva Alves dos Santos. *op. cit.,* p. 126.
[50] *Ibidem.* p. 127.
[51] RIBEIRO, Marco Alexandre. *op. cit.*, p. 255.
[52] RIBEIRO, Marco Alexandre. *op. cit.*, p. 282.
[53] AML. *Livro 1° do Provimento da Saúde,* Livro 1, fól. 18.

ao socorro dos pestíferos. Em 17 de fevereiro do ano seguinte, após o falecimento de Cide de Souza e de sua filha, mortos depois de se contaminarem cuidando de doentes de peste, o rei determina que "o hospital onde os doentes deste mal se curavam se torne logo a refazer".[54] O que denuncia a condição provisória dos ditos hospitais, uma espécie de arquitetura temporária e emergencial.[55]

Como a peste não dava trégua, D. João II ordena, em 5 de setembro de 1492, que fosse construído uma espécie de "alpendre" ou abrigo em Belém para os "naturais" da terra e os estrangeiros que viessem de lugares onde houve registros de mortes pela peste. O alpendre deveria ser construído um pouco depois de Santa Maria de Belém e sinalizado com uma cruz de pedra grande, "para as naus que vierem de lugares perigosos não passarem da marca da cruz".[56] O alpendre não tinha o intuito de socorrer os doentes, mas certamente foi um dos primeiros edifícios permanentes erigidos para controlar a peste, por meio da desinfecção de mercadorias e de vestimentas. Neste ano, inclusive, em 25 de setembro, o rei é informado de que, em alguns lugares por onde os judeus entraram, vindos de Castela, houve óbitos por pestilência – por esse motivo, o rei proíbe que os judeus voltem a entrar no reino sem antes se saber se vieram de lugares sãos.[57]

Apesar de tudo, em 7 de fevereiro de 1493, em Benavente, D. João II parabeniza o concelho de Lisboa pelas medidas tomadas para combater a peste, especialmente as medidas tomadas pelo Hospital de São Lázaro.[58] O rei agradece "o bom cuidado e diligência" tomados pelo dito hospital com os doentes que "destes ares nesta cidade adoeceram". Além do cuidado com os doentes, o rei elogia, sobretudo, a coordenação da dita casa e "enterramentos" daqueles que faleceram. O rei aproveita o bom funcionamento da assistência contra a peste para sistematizar

[54] AML. *Livro 1° do Provimento da Saúde,* Livro 1, fól. 19.
[55] PINHO, Joana Balsa de. *op. cit.,* p. 193.
[56] AML. *Livro 1° do Provimento da Saúde,* Livro 1, fól. 20-21v.
[57] AML. *Livro 1° do Provimento da Saúde,* Livro 1, fól. 20v-21.
[58] Na verdade, a Casa de Lisboa era uma gafaria, instituição responsável por acolher os leprosos. A instituição teria sido fundada antes da conquista de Lisboa, mas só se tem testemunho documental da gafaria a partir de 1325, com o testamento de Ousenda Leonardes, que destina vinte soldos para os "gafos de São Lázaro". NÓVOA, Rita Luís Sampaio. *A casa de São Lázaro de Lisboa:* contributos para uma história das atitudes face à doença (sécs. XIV-XV). 2010. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2010. p. 67.

o socorro aos doentes. Para tanto, encarrega Diogo Brandão e Álvaro Pires de organizar quadrilhas para enumerar os doentes na freguesia de cada rua, para que fossem levados para as ditas casas ordenadas junto ao Hospital de São Lázaro para o cuidado dos pestilentos. Até mesmo os doentes que não quisessem sair de suas casas, por serem "pessoas de honra", como fidalgos e cavaleiros, deveriam ser alocados fora da cidade. Quanto aos físicos e cirurgiões que curaram os ditos doentes e os servidores, estavam proibidos de retornarem para a cidade sem completar vinte dias de quarentena. Judeus infectados também eram afastados da cidade, sob multa de cinco justos em caso de descumprimento, que deveria ser convertida para as despesas das ditas casas.[59] Em 13 de julho do mesmo ano, D. João II proíbe a entrada de infectados pela peste em Lisboa e determina que os doentes fossem levados para a casa de Santo Antão, instituição ordenada para cuidar de tais enfermos,[60] o que indica que as outras casas para pestíferos já tinham esgotado sua capacidade.

Em agosto de 1493, em Santarém, as medidas profiláticas são renovadas, pois algumas pessoas, vindas de Alhandra e região, entravam em Lisboa estando infectadas. O rei institui como pena, a todos aqueles que viessem de "lugares perigosos", a perda de seus bens, sendo metade destinada ao resgate de cativos e a outra metade para "quem vá curar", isto é, os físicos e cirurgiões.[61] Em 12 de outubro do mesmo ano, o rei impôs novas medidas, porque desejava "a saúde dessa cidade": autorizou o concelho de Lisboa a impor penas àqueles que adoecessem e determinou que, "nas casas onde se adoecerem", portas e janelas não fossem fechadas, como se costumava fazer, mas que deveriam ser "despejadas e muito bem varridas e lavadas com vinagre e perfumadas com alecrim por algumas vezes", acreditando que, caso fossem fechadas, as casas conteriam "aquele mau ar". O rei ainda manda estocar muito alecrim no armazém da câmara da cidade para ser entregue onde fosse necessário, assim como o vinagre. Além disso, as portas das "casas doentes" ou suas janelas deveriam ser sinalizadas com um ramo de alecrim, ou outro sinal, para indicar "a casa onde adoeceram". Com a exaustiva limpeza das

[59] AML. *Livro 1° do Provimento da Saúde,* Livro 1, fól. 22-22v.
[60] AML. *Livro 1° do Provimento da Saúde,* Livro 1, fól. 23.
[61] AML. *Livro 1° do Provimento da Saúde,* Livro 1, fól. 24.

casas, a sujeira escoaria para os canos da cidade, que deveriam também ser higienizados. Parecia-lhe fundamental, portanto, "ter boa guarda", impedindo que pessoas infectadas pela peste entrassem na cidade, sobretudo oriundos de Salamanca, "onde este mal anda".[62]

Sem recurso ou assistência, alguns doentes morriam na rua, como é o caso de um menino de 12 anos, em 1501, encontrado morto no termo de Campo Maior, com uma "levação", ou seja, morto por "pestilência". No mesmo ano, uma mulher castelhana foi encontra morta por pestilência em uma zona erma do reino e, em seguida, transportada para Badajoz, sua cidade natal.[63] Casos isolados de mortos pela pestilência eram suficientes para assustar toda a população e redobrar os cuidados com as fronteiras do reino. Em 7 de novembro de 1512, por exemplo, o rei agradece o empenho da guarda da cidade ao proibir a entrada de um homem que veio a falecer, vítima da peste, fora da cidade.[64]

Quando a epidemia voltou a assolar Lisboa em 1506, o rei D. Manuel ordenou, em 4 de fevereiro de 1506, que "não se faça mais constrangimento algum para se levarem os doentes a casa ordenada", isto é, ao local que fosse da vontade do enfermo, ainda que os hospitais estivessem mais equipados com provisões e físicos. Os doentes poderiam escolher permanecer na própria residência ou serem encaminhados para a casa de pestíferos, sem incorrer em pena alguma.[65] Em alvará datado de 27 de setembro de 1506, em favor do desembargador Pedro Vaz, o rei D. Manuel decretou que os acometidos pela peste que fossem se internar em Lisboa ou trouxessem, e até mesmo se mandassem, algum empestado para a cidade, seriam publicamente açoitados e degredados por sete anos para a ilha de S. Tomé, no caso dos peões; e por dois anos, no caso dos escudeiros, cavaleiros ou mercadores. A punição se estendia ainda àqueles que não denunciassem os doentes de peste ou os albergassem. As casas onde houvesse doentes de peste deveriam ser indicadas

[62] AML. *Livro 1° do Provimento da Saúde,* Livro 1, fól. 24-24v.
[63] ANTT, *Chancelaria de D. Manuel I,* liv. 46, fl. 47v.
[64] AML. *Livro 1° do Provimento da Saúde,* Livro 1, fól. 31.
[65] AML. *Livro 1° do Provimento da Saúde,* Livro 1, fól. 27v-28.

através de algum sinal nas suas portas. Ficava proibida a venda e a compra de roupa dos empestados e as meretrizes teriam de fechar suas casas ao pôr do sol.[66]

Em meio ao surto de peste de 1506 em Lisboa, D. Manuel ordena que os homens que morressem de pestilência não fossem enterrados nos adros da igreja, mas fora da cidade, para impedir que o ar se corrompesse ainda mais. Para tanto, determina dois lugares onde se poderia enterrar os ditos finados da peste: em Santa Maria do Paraíso e em Santa Maria do Monte.[67] No dia 20 de março do mesmo ano, D. Manuel chega a ordenar o fechamento das "escolas dos nossos que aprendem a ler e a escrever", porque o conglomerado de pessoas propiciaria o contágio.[68]

A evasão do local do surto continuou sendo recomendada pelo poder régio e municipal como medida profilática mesmo depois da gradual instituição de medidas de combate à peste, encabeçadas por D. Manuel. Em 11 de março de 1506, D. Manuel recomenda que o concelho de Lisboa faça "todo remédio que pareça que pode aproveitar", como a evacuação do contágio, pois "por experiência", seria bom "se despejar por alguns dias" da dita cidade, a exemplo de Gênova. Entretanto, aqueles que eram responsáveis pela guarda, deveriam permanecer na cidade, impedindo que qualquer pessoa entre na cidade, "sob graves penas".[69] No dia 20, o rei confirma a necessidade de "despejo da cidade", como "se fez na pestilência passada, em Évora e por concelho dos físicos", para "saúde da cidade", ainda que a cidade de Lisboa passe por alguns inconvenientes.[70]

Em 17 de julho de 1510, o rei manda "prover com casa" a cidade de Lisboa, para socorrer os doentes da peste. Caso fosse necessário, poder-se-ia instituir duas casas, contanto que próximas uma da outra, para que fizessem uso do mesmo físico, cirurgião e das mesmas mezinhas "para a cura dos doentes".[71] Em 4 de setembro do mesmo ano, o rei ordena que uma casa "para cura dos doentes de pestilência" fosse criada, porque a peste fazia grande dano na cidade e o contágio aumentava. No

[66] LEMOS, Maximiano. *História da Medicina em Portugal.* Doutrinas e Instituições. Lisboa: Manoel Gomes Editor, 1899. v. 2. p. 207-208.
[67] AML. *Livro 1° do Provimento da Saúde,* Livro 1, fól. 29-29v.
[68] AML. *Livro 1° do Provimento da Saúde,* Livro 1, fól. 29v-30.
[69] AML. *Livro 1° do Provimento da Saúde,* Livro 1, fól. 28-28v.
[70] AML. *Livro 1° do Provimento da Saúde,* Livro 1, fól. 28v-29.
[71] AML. *Livro 1° do Provimento da Saúde,* Livro 1, fól. 30.

entanto, o rei desiste da edificação pois acreditava que o inverno amenizaria a epidemia.[72] Do mesmo modo, em 23 de maio de 1519, a câmara de Lisboa avisa o rei que, embora estivessem planejadas, as obras da casa dos doentes eram dispensáveis, pois não se levavam mais doentes para lá, evitando-se assim, despesa desnecessária.[73]

No entanto, em 9 de maio de 1520, D. Manuel manda organizar uma "casa fora", isto é, longe da cidade, onde se pudesse acolher os doentes, dando-lhes "toda provisão" necessária, como "mezinhas, mantimentos, cirurgião e todas as outras coisas".[74] Evidentemente, muitos morriam nas "casas dos doentes", por isso, nos dias 19 de maio e 20 de junho do mesmo ano, em Évora, D. Manuel autoriza que os capelães fizessem o testamento dos doentes prestes a falecer, com a presença de duas ou três testemunhas. Os testamentos seriam "valiosos como se fossem feitos por tabelião público".[75] O documento revela ainda a presença dos capelães nas casas para doentes, que, além de ministrar sacramentos, como a confissão, a comunhão e, em último caso, a extrema unção, passam a ter autoridade para redigir o testamento dos enfermos, garantindo, por exemplo, a execução dos sufrágios e missas em seu nome.

As casas para pestíferos eram provisórias e casuísticas, portanto, eram instituídas na medida em que o reino era acometido por novo surto. Finalmente, em 23 de julho de 1520, D. Manuel autoriza a construção de um hospital ou "casa feita para sempre", para se "recolher e curar os doentes de pestilência, quando fosse tempo", porque, segundo o rei, muitos morriam desamparados e sem remédios. O edifício deveria ser construído na horta de D. Jerónimo de Sá, junto à ponte de Alcântara. Este local foi escolhido por ser próximo do mar e afastado da cidade para "menos se conversarem os doentes com a cidade"; além disso, havia muita água e "lugar para os enterramentos". O rei ordena que o hospital fosse construído o mais

[72] AML. *Livro 1° do Provimento da Saúde,* Livro 1, fól. 31.
[73] AML. *Livro 1° do Provimento da Saúde,* Livro 1, fól. 36v.
[74] AML. *Livro 1° do Provimento da Saúde,* Livro 1, fól. 37-37v.
[75] AML. *Livro 1° do Provimento da Saúde,* Livro 1, fól. 37v -38.

rápido possível, "fazendo fundamento de cento e sessenta leitos", de acordo com a "pintura".[76] Entretanto, o edifício não se concretizou sob o reinado de D. Manuel.

De todo modo, as casas para doentes temporárias continuaram a ser erguidas, pois, três dias depois, ao saber das despesas mensais da "casa dos doentes", em Lisboa, o rei determinou que continuasse em funcionamento, pois a cidade estava melhor, ainda que com "poucas rendas".[77] As casas temporárias para pestíferos foram mantidas ainda por D. João III, pois, em 3 de agosto de 1523, ele ordenou que quem adoecesse dentro da cidade fosse levado às casas dos doentes, garantindo todo tipo de provimento, como mezinhas, cirurgiões e físicos;[78] em 13 de agosto, determinou que apenas fossem levados à casa de pestíferos "os escravos, homens de soldada e os obreiros dos mecânicos", enquanto a "gente grossa" permanecesse em suas casas, sinalizadas com bandeiras na janela, para "se arredarem da conversação daquela casa";[79] finalmente, após a promulgação do *Regimento da Saúde* – datado de 1526 – D. João III ordenou a construção de um hospital permanente para tratar dos pestilentos, porém o projeto previa apenas vinte camas e pretendia instalar o hospital em algum edifício. O hospital teria sido instalado no palácio de Santos, pois, em 1541, o edifício ainda estava em obras para acolher os doentes da peste.[80]

O mapeamento dos surtos de peste em Portugal, entre os séculos XIV e XVI, revela não apenas a recorrência e devastação das epidemias, mas, sobretudo, a evolução das respostas institucionais e assistenciais diante da calamidade. Desde os primeiros registros de 1348, a reação inicial esteve marcada por práticas de cunho religioso – procissões, esmolas, orações e promessas – e por medidas pontuais de isolamento e limpeza urbana, sustentadas pela teoria miasmática dos "ares corrompidos". Contudo, à medida que a experiência com a peste se repetia e a percepção sobre o contágio se tornava mais apurada, os poderes régio e municipal passaram a estruturar formas mais sistemáticas de contenção e assistência. Sob os

[76] AML. *Livro 1° do Provimento da Saúde,* Livro 1, fól. 39v.
[77] AML. *Livro 1° do Provimento da Saúde,* Livro 1, fól. 40.
[78] AML. *Livro 1° do Provimento da Saúde,* Livro 1, fól. 46v-47.
[79] AML. *Livro 1° do Provimento da Saúde,* Livro 1, fól. 47v.
[80] PINHO, Joana Balsa de. *op. cit.,* p. 198.

reinados de D. João II e D. Manuel, observou-se um esforço de institucionalização de políticas públicas de saúde, como a criação de casas específicas para pestíferos, vigilância das fronteiras, quarentenas, nomeação de guardas-mores e o início da desinfecção de espaços e objetos. Portanto, a fundação de hospitais próprios para os doentes de peste – de S. Brás, em Setúbal; de São Brás e possivelmente o Hospital de São Lázaro, em Évora; na Torre de Pedro Sem e na margem esquerda do Douro, no Porto; em uma quinta ou alpendre em Belém ou na casa de Santo Antão e demais casas para pestíferos em Lisboa – ainda que temporários e de estrutura precária –, representou um marco na assistência aos pobres e enfermos, sinalizando um primeiro esforço de especialização da caridade e da saúde pública.

Artigo recebido em 18/12/2025.
Artigo aceito em 26/03/2026.

TRADUÇÃO

BIZÂNCIO E A PRIMEIRA CRUZADA: TRÊS VIAS DE ABORDAGEM[1]

Tradução
Guilherme Welte Bernardo
Universidade Federal de São Paulo
guilherme.welte@unifesp.br

BYZANTIUM AND THE FIRST CRUSADE: THREE AVENUES OF APPROACH(original title)

Jonathan Harris(author)
Royal Holloway, University of London
jonathan.harris@rhul.ac.uk

Resumo: Um tema recorrente na historiografia da Primeira Cruzada descreve o imperador bizantino solicitando um pequeno contingente ao papa Urbano e recebendo vastos exércitos que escapavam ao seu controle. A cruzada foi, assim, inteiramente inesperada, sendo o imperador alheio à sua gênese. Estudos recentes, no entanto, contestaram essa tese, e novas abordagens surgiram. Uma segunda teoria sustenta que houve uma guinada inédita na política externa, com o imperador profundamente envolvido em sua origem e exercendo um papel central na formação de seus ideais e objetivos. A terceira abordagem, mais modesta em alcance, sustenta que, embora certamente envolvido, sua atuação não representou uma inovação disruptiva, mas sim a extensão de uma resposta já consagrada a situações de crise, que envolvia buscar aliados externos, oferecer-lhes incentivos financeiros e até incutir um elemento espiritual nos acordos. Foi o uso da última dessas táticas padrão que resultou em mal-entendidos entre o imperador bizantino e os cruzados.
Palavras-chaves: Cruzadas; História bizantina; Política imperial; Comnenos.

Abstract(original): A recurring theme in the historiography of the First Crusade is that of the Byzantine emperor asking Pope Urban to send a small contingent against the Turks and receiving instead vast armies over which he had no control. The crusade was thus completely unexpected and the emperor played no part in its genesis. Recent work has challenged that thesis and further approaches have emerged. A second theory argues that this was a novel departure in foreign policy. The emperor was in fact deeply involved in the origins of the First Crusade and played a leading role in shaping its ideals and goals. The third approach is more modest in scope: it argues that he was certainly involved but this was no unprecedented innovation, simply the extension of a tried and tested response to crisis. This response involved seeking outside allies, providing them with a financial incentive and even bringing a spiritual element into the agreement. It was the use of the last of these standard tactics that was to lead to misunderstandings between the Byzantine emperor and the crusaders.
Keywords: Crusades; Byzantine history; Imperial politics; Komnenoi.

Em seu *Declínio e Queda do Império Romano*, Edward Gibbon (1737–1794) reconta a fábula de um pastor que, tendo sede sob o sol da Índia, orou aos deuses pedindo água. As solícitas divindades atenderam seu pedido, mas não da maneira

[1] Publicado originalmente em inglês na revista *Estudios Bizantinos*, v. 2, p. 125-141, 2014. DOI: https://doi.org/10.1344/ebizantinos2014.2.5. Algumas notas de rodapé foram bibliograficamente atualizadas a pedido do autor.

que ele esperava: elas desviaram o rio Ganges, e as águas da inundação varreram o rebanho do pastor e a sua casa. Gibbon narra essa história com o intuito de comparar o imperador bizantino Aleixo I Comneno (1081–1118) com o desafortunado pastor. Em 1095, Aleixo enviou emissários ao Papa Urbano II no Concílio de Piacenza para inquirir se o pontífice encorajaria alguns cavaleiros ocidentais a ingressarem no serviço bizantino e lutarem contra os turcos seljúcidas. Em vez desse acréscimo útil às suas forças, ele recebeu a verdadeira inundação da Primeira Cruzada.[2]

A ideia de Aleixo pedir uma coisa e receber outra foi uma constante na historiografia da Primeira Cruzada por séculos a fio, sendo o ardente fileleno Sir Steven Runciman (1903–2000) um de seus principais expoentes. Ao escrever sobre a reação de Aleixo à notícia da aproximação da cruzada, Runciman afirmou que o imperador ficou surpreso e horrorizado: "[...] em vez dos cavaleiros individuais ou pequenas companhias que ele esperava que se juntassem às suas forças, estavam agora a caminho exércitos francos inteiros. Isso não o agradou [...]."[3]

Essa opinião não se restringe de forma alguma à historiografia anglófona. Para Paul Lemerle (1903–1989), no que diz respeito ao imperador bizantino, "[...] não se tratava, em sua mente, senão de alguns contingentes de elite, pouco numerosos, que ele tomaria a seu soldo contra os muçulmanos [...]".[4] Ralph-

[2] GIBBON, Edward. *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*. v. 3. Ed. David Womersley. London: Allen Lane, The Penguin, 1994. p. 582-583.

[3] RUNCIMAN, Steven. *A History of the Crusades*. Cambridge: Cambridge University, 1951-1954. 3 v., v. 1. p. 116: *"[...] instead of the individual knights or small companies that he expected to join his forces, whole Frankish armies were now on the move. He was not pleased* [...]." [N.T.: Para a edição brasileira, ver RUNCIMAN, Steven. *História das Cruzadas*. Trad. Cristiana de Assis Serra. Rio de Janeiro: Imago, 2003. 3 v.]. Alguns outros exemplos são: TREADGOLD, Warren. A *History of the Byzantine State and Society*. Stanford: Stanford University, 1997. p. 619-620.; TYERMAN, Christopher. *Fighting for Christendom*: Holy War and the Crusades. Oxford: Oxford University, 2004. p. 38-39.; SAKELLARIOU, Eleni. Byzantine and modern Greek perceptions of the crusades. *In:* NICHOLSON, Helen J. (ed.). *Palgrave Advances in the Crusades*. Basingstoke; New York: Palgrave Macmillan, 2005. p. 246.; PHILLIPS, Jonathan. *Holy Warriors*: A Modern History of the Crusades. London; New York: The Bodley Head, 2009. p. 7-8.; WRIGHT, Christopher. On the margins of Christendom: The impact of the Crusades on Byzantium. *In:* KOSTICK, Conor (ed.). *The Crusades and the Near East*: Cultural Histories. Abingdon; New York: Routledge, 2011. p. 56-57.

[4] LEMERLE, Paul. Byzance et la croisade. *In:* CONGRESSO INTERNAZIONALE DI SCIENZE STORICHE, 10., 1955, Firenze. *Relazioni...* v. 3. Firenze: G. C. Sansoni, 1955. p. 600-601 (republicado em LEMERLE, P. *Le monde de Byzance*: histoire et institutions. London: Variorum Reprints, 1978. art. VIII): "[...] *il ne s'agissait dans son esprit que de quelques contingents d'élite, peu nombreux, qu'il prendrait à sa solde contre les Musulmans* [...]." [N.T.: Trecho em francês citado originalmente no corpo do texto pelo autor. Tradução minha.]

Johannes Lilie diz praticamente a mesma coisa, que Aleixo I visava unicamente "[...] o recrutamento de mercenários individuais ou de pequenas unidades [...] que deveriam lutar sob o comando supremo bizantino contra os seljúcidas [...]".[5]

Por mais universal que esse tema seja, ele não deixa de ter seus críticos e vem sendo alvo de crescente escrutínio nos últimos anos. Sua maior fragilidade é refletir de maneira quase idêntica o relato da filha e biógrafa de Aleixo I, Ana Comnena, sobre como ele reagiu à chegada da Primeira Cruzada – isto é, com completa surpresa e pavor.[6] Não é de se surpreender, portanto, que alguns historiadores tenham suspeitado que Ana possa ter ocultado um papel muito mais ativo desempenhado por seu pai, a fim de protegê-lo de ser responsabilizado pelo resultado indesejado da cruzada.[7] Permanece, contudo, em aberto a questão de até onde o envolvimento do imperador pode ter chegado.

Este breve artigo explorará duas possíveis maneiras pelas quais o entendimento tradicional quanto ao papel de Aleixo I na origem da Primeira Cruzada pode ser modificado. A primeira é a radical: Aleixo estava, de fato, profundamente envolvido na gênese da Primeira Cruzada e desempenhou um papel de liderança na formação de seus ideais e objetivos. A segunda é um tanto mais modesta em seu alcance: Aleixo, embora certamente envolvido, apenas se utilizou de uma resposta a situações de crise já consagrada pela prática bizantina, estendendo-a ao Ocidente latino. A diferença pode parecer mínima, mas quando os

[5] LILIE, Ralph-Johannes. *Byzanz und die* Kreuzzüge. Stuttgart: W. Kohlhammer, 2004. p. 35: "[...] *die Anwerbung von einzelnen Söldnern oder kleineren Abteilungen [...] die unter byzantinischem Oberbefehl gegen die Seldschuken kämpfen sollten* [...]." [N.T.: Trecho em alemão citado originalmente no corpo do texto pelo autor. Tradução minha.] Ver também LILIE, Ralph-Johannes. The crusades and Byzantium during the twelfth century. *In:* SEMAAN, Khalil. I. (ed.). *The Crusades*: Other Experiences, Alternate Perspectives. Binghamton, NY: Global Academic, 2003. p. 27.

[6] ANA COMNENA. *Annae Comnenae Alexias*. Ed. Diether R. Reinsch; Athanasios Kambylis. Berlin; New York: De Gruyter, 2001. p. 297, tradução para o inglês em *The Alexiad*. Trad. Edgar R. A. Sewter; Peter Frankopan. London: Penguin Books, 2009. p. 274, doravante ANA COMNENA, *Alexíada*, p. 297 (trad., p. 274).

[7] FRANCE, John. Anna Comnena, the Alexiad and the First Crusade. *Reading Medieval Studies*, v. 10, 1984. p. 21.; THOMAS, Richard D. Anna Comnena's account of the First Crusade. *Byzantine and Modern Greek Studies*, v. 15, 1991. p. 274-275.; ANGOLD, Michael. *The Byzantine Empire, 1025-1204*: A Political History. 2. ed. London; New York: Longman, 1997. p. 159.; SHEPARD, Jonathan. Cross-purposes: Alexius Comnenus and the First Crusade. *In:* PHILLIPS, Jonathan (ed.). *The First Crusade*: Origins and Impact. Manchester: Manchester University, 1997. p. 118.

argumentos são examinados de perto, surgem dois caminhos muito diferentes de abordagem.

O mais recente expoente da primeira e mais radical perspectiva é Peter Frankopan. Nas palavras do próprio autor, "[...] o catalisador da expedição a Jerusalém não foi o papa, mas sim uma figura inteiramente distinta: o chamado às armas de Urbano decorreu de um apelo direto por auxílio do imperador de Constantinopla, Aleixo I [...]".[8] Para Frankopan, o que levou Aleixo a apresentar seu pedido foi a rápida deterioração da situação na Ásia Menor após 1089, quando o controle exercido pelos bizantinos sobre as tribos turcas na região entrou em colapso. A ocupação de Esmirna pelo emir Çaka mostrou-se particularmente preocupante, uma vez que este reuniu no porto uma frota com a qual pretendia atacar Constantinopla. Para remediar a situação, Aleixo propôs-se deliberadamente a encorajar e organizar uma imensa expedição cristã em auxílio a seu império.

Embora a abordagem de Frankopan seja clara, ele, como todos os historiadores da Primeira Cruzada, precisa lidar com a escassez de evidências específicas. Há textos aos quais os historiadores podem recorrer, mas todos apresentam muitos problemas. Os historiadores bizantinos quase contemporâneos que relatam a cruzada, Ana Comnena e João Zonaras, não fazem menção alguma a qualquer contato prévio com o papa.[9] Há uma fonte bizantina alternativa, incorporada na crônica atribuída a Teodoro Escutariota, que de fato menciona o envolvimento de Aleixo e até mesmo afirma que o imperador se utilizou da atração exercida por Jerusalém para induzir os cavaleiros ocidentais a rumarem a leste em seu auxílio. Contudo, Escutariota – ou quem quer que tenha compilado a crônica – estava escrevendo no início do século XIV, cerca de duzentos anos após esses

[8] FRANKOPAN, Peter. *The First Crusade*: The Call from the East. London: The Bodley Head, 2012. p. 6: "[...] *the catalyst for the expedition to Jerusalem was not the pope, but another figure entirely: the call to arms issued by Urban was the result of a direct appeal for help from the emperor of Constantinople, Alexios I* [...]." [N.T.: Para a edição brasileira, ver FRANKOPAN, Peter. *A primeira cruzada*: um chamado para o Oriente. Trad. Renato Marques. São Paulo: Crítica, 2022.]
[9] JOÃO ZONARAS. *Ioannis Zonarae Epitome historiarum*. Ed. Ludwig Dindorf. Lipsiae: B. G. Teubner, 1868-1875. 6 v., v. 4. p. 242-243.

eventos, o que inevitavelmente lança dúvidas sobre o valor da evidência contida nela.[10]

Consequentemente, é a partir de fontes latinas que os detalhes do contato de Aleixo I com Urbano II precisam ser reconstruídos. A evidência da embaixada de Aleixo ao Papa Urbano provém dos cronistas monásticos Eceardo de Aura e Bertoldo de St. Blasien, sendo que apenas Bertoldo afirma que ela foi enviada para o Concílio de Piacenza em março de 1095. Ambos são muito breves e não necessariamente refletem o que os emissários bizantinos de fato disseram, fornecendo apenas suas próprias interpretações.[11] Outras fontes latinas sugerem que Aleixo enviava apelos emotivos por auxílio à Europa ocidental no início da década de 1090, antes do Concílio de Piacenza. Uma delas é uma suposta carta enviada por Aleixo I ao conde da Flandres por volta de 1091; contudo, fica bastante evidente que o texto ou foi integralmente fabricado, ou passou por interpolações significativas.[12] Há, ainda, uma *translatio* do início do século XII, conhecida como *Texto de Cormery*, que relata que o imperador "[...] enviou emissários por toda parte com cartas, carregadas de lamentações [...]". Assim como as obras de Eceardo de Aura e Bertoldo de St. Blasien, o *Texto de Cormery*, no entanto, fornece poucos detalhes, não se ocupando dos

[10] TEODORO ESCUTARIOTA. Sýnopsis Khronikè. *In:* SATHAS, Konstantinos N. (ed.). *Mesaiōnikè Bibliothékē*. Venetía; Athênai; Parísi: Týpois toû Chrónou; A. Koromēlás; Maisonneuve et cie; Týpois toû Phoínikos; Jean Maisonneuve, 1872-1894. 7 v., v. 7. p. 184-185, tradução para o inglês em CHATZELIS, Georgios; HARRIS, Jonathan (ed.). *Byzantine Sources for the Crusades, 1095-1204*. Abingdon; New York: Routledge, 2024. p. 8. Ver também ZAFEIRIS, Konstantinos. The issue of the authorship of the *Synopsis Chronike* and Theodore Skoutariotes. *Revue des études byzantines*, v. 69, n. 1, p. 253-263, 2011.

[11] ECEARDO DE AURA. Chronicon Universale. *In:* PERTZ, Georg H. (ed.). *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores*. v. 6. Hannoverae: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1844. p. 213.; BERTOLDO DE ST. BLASIEN. Chronicon. *In:* PERTZ, Gerorg H. (ed.). *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores*. v. 5. Hannoverae: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1844. p. 462. Traduções em inglês em McCARTHY, Thomas. J. H. (ed.). *Chronicles of the Investiture Contest*: Frutolf of Michelsberg and his Continuators. Manchester: Manchester University, 2014. p. 146.; ROBINSON, Ian. S. (ed.). *Eleventh-Century Germany*: The Swabian Chronicles. Manchester: Manchester University, 2008. p. 324.

[12] HAGENMEYER, Heinrich (ed.). *Epistulae et Chartae ad Historiam Primi Belli Sacri Spectantes*: die Kreuzzugsbriefe aus den Jahre 1088-1100. Innsbruck: Wagner'schen Universitäts-Buchhandlung, 1901. p. 130-136, tradução para o inglês em SWEETENHAM, Carol (ed.). *Robert the Monk's History of the First Crusade*: Historia Iherosolimitana. Trad. Carol Sweetenham. Farnham; Burlington, VT: Ashgate, 2005. p. 219-222 (apêndice), doravante *Epistula Alexii I ad Robertum I*, p. 130-136 (trad., p. 219-222).

pormenores das negociações diplomáticas bizantinas com os governantes ocidentais, mas apenas do achado e do traslado de uma relíquia.[13]

Frankopan, portanto, precisa fundamentar seus argumentos nesse corpo de evidências limitado e questionável e, em certos aspectos, consegue fazê-lo com êxito. Há, afinal, um precedente para a cooperação entre o imperador bizantino e o papa contra um inimigo não cristão: em 915, uma força conjunta bizantino-papal tomou de assalto uma fortaleza sarracena em Garigliano, no sul da Itália.[14] Frankopan vai além do precedente, argumentando que foi o imperador, e não o papa Urbano II, quem primeiro introduziu Jerusalém como o objetivo na busca por auxílio ocidental para o Império Bizantino. A Cidade Santa é, de fato, mencionada na suposta carta ao conde da Flandres de 1091 e na crônica de Escutariota.[15] Frankopan reforça as evidências dessas fontes ao aduzir uma embaixada conjunta bizantino-papal enviada à corte do rei Zvonimir da Croácia em 1091. Segundo a *Crônica do Padre de Dóclea*, os emissários retrataram os sofrimentos de Jerusalém sob o domínio infiel e instaram Zvonimir a enviar ajuda aos cristãos do Oriente.[16] Há, além disso, um possível precedente, anterior ao reinado de Aleixo, para a exploração pelos bizantinos do poder de atração exercido por Jerusalém com o intuito de conquistar o apoio ocidental. Segundo uma carta de Benzo, bispo de Alba, três emissários imperiais chegaram a Roma em maio de 1062 trazendo cartas do imperador, as quais instavam o papa a não apenas auxiliar os bizantinos na expulsão dos

[13] Texto e tradução para o inglês em SHEPARD, Jonathan. How St James the Persian's head was brought to Cormery: A relic collector around the time of the First Crusade. *In:* HOFFMANN, Lars M. (ed.). *Zwischen Polis, Provinz und Peripherie*: Beiträge zur byzantinischen Geschichte und Kultur. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2005. p. 298; 304: "[...] *missis ubique legatis cum epistolis, immensis quaestibus* [...]." ("[...] *sent envoys everywhere with letters, heavy with lamentation* [...].")

[14] HOFFMANN, Hartmut (ed.). *Chronica Monasterii Casinensis*. Hannover: Hahnsche Buchhandlung, 1980, p. 133-135.; LIUPRANDO DE CREMONA. *Liudprandi Cremonensis Opera*. Ed. P. Chiesa. Turnhout: Brepols, 1998. p. 57, tradução para o inglês em *The Complete Works of Liudprand of Cremona*. Trad. Paulo Squatriti. Washington, D.C.: The Catholic University of America, 2007. p. 99, doravante LIUPRANDO DE CREMONA, *Legatio*, p. 57 (trad., p. 99.); CONSTANTINO VII PORFIROGÊNITO. *De Administrando Imperio*. Ed. Gyula Moravcsik; trad. Romilly J. H. Jenkins. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks, 1967. p. 128-129.

[15] *Epistula Alexii I ad Robertum I*, p. 136 (trad., p. 222): "*agite ergo, dum tempus habetis, ne Christianorum regnum et, quod maius est, Domini perdatis Sepulchrum* [...]." [N.T.: "Agi, portanto, agora, enquanto ainda tendes tempo. Não deixeis que as terras cristãs – ou, pior ainda, o Santo Sepulcro do Senhor – se percam" (seguindo a trad. referida).]

[16] FRANKOPAN, Peter. *op. cit.*, p. 92.

normandos da Itália, mas também a liderar uma expedição para libertar Jerusalém e o Santo Sepulcro do domínio infiel.[17] Assim, a sugestão de que os bizantinos potencializaram seu apelo ao associar sua causa à do Santo Sepulcro é convincente e encontra-se corroborada, tanto quanto possível, dentro dos limites das evidências.

Outra questão que Frankopan considera é se os bizantinos estavam por trás das histórias de atrocidades que circulavam na Europa ocidental no final do século XI. Tanto a carta ao conde da Flandres quanto o *Texto de Cormery* fornecem um relato horripilante da crueldade supostamente cometida pelos turcos seljúcidas durante sua ocupação da Ásia Menor ocidental. Nesse ponto, a interpretação de Frankopan é que a semelhança desses relatos com as histórias contadas no sermão de Urbano II em Clermont, em 1095, sugere que as informações provenientes da Ásia Menor estavam sendo cuidadosamente orquestradas por Aleixo I:

> [...] a consistência de seus relatos mostra, de modo geral, a eficiência com que a informação era gerenciada a partir do centro. [...] A narrativa era tão universal porque grande parte da informação emanava do imperador.[18]

Isso, no entanto, não é necessariamente verdade. Relatos das dificuldades enfrentadas pelos cristãos na Terra Santa há muito eram levados para a Europa ocidental, tanto por peregrinos quanto por emissários enviados pelo patriarca em busca de auxílio financeiro.[19] Essas histórias parecem ter aumentado em número nas décadas anteriores à Primeira Cruzada, de forma bastante independente do imperador, e contribuíram para o repertório da propaganda de cruzada que

[17] BENZO OF ALBA. Ad Henricum Imperatorem Libri VII. *In:* PERTZ, Karl (ed.). *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores*. v. 11. Hannoverae: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1854. p. 616-617.; COWDREY, H. E. J. Pope Gregory VII's 'crusading' plans of 1074. *In:* KEDAR, Benjamin Z.; MAYER, Hanz E.; SMAIL, Raymond C. (ed.). *Outremer*: Studies in the History of the Crusading Kingdom of Jerusalem Presented to Joshua Prawer. Jerusalem: Yad Izhak Ben-Zvi Institute, 1982, p. 38-39.; HARRIS, Jonathan. Byzantium and the Crusades: Constantine X's Embassy to Honorius II in 1062. *History: The Journal of the Historical Association*, v. 110, n. 392. p. 459-473.

[18] FRANKOPAN, Peter. *op. cit.,* p. 90 (cf. p. 101): "[...] *the consistency of their reports shows how efficiently, on the whole, information was being managed from the center. […] The narrative was so universal because so much of the information was emanating from the emperor*."

[19] KONOMOPOULOS, Konstantinos. Byzantium and Jerusalem, 813-975: From indifference to intervention. *In:* NEOCLEOUS, Savvas. (ed.). *Papers from the First and Second Postgraduate Forums in Byzantine Studies*: Sailing to Byzantium. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2009, p. 13-14.; HARRIS, Jonathan. Wars and rumours of wars: England and the Byzantine world in the eighth and ninth centuries. *Mediterranean Historical Review*, v. 14, n. 2, p. 38-39, 1999.

circulava na década de 1090, incluindo a forjada carta encíclica do papa Sérgio IV.[20] Dado que a maioria dos peregrinos a Jerusalém provavelmente viajava por terra via Constantinopla, eles teriam passado pela Ásia Menor e poderiam muito bem ter recolhido ali informações que foram subsequentemente divulgadas no Ocidente.

Por outro lado, não há nada intrinsecamente inacreditável na ideia de que os emissários de Aleixo em Piacenza tenham reforçado seu apelo ao recontar histórias aterradoras sobre perseguições a cristãos, assim como poderiam tê-lo feito ao mencionar Jerusalém e o Santo Sepulcro. Faria sentido apresentar o argumento mais convincente possível. Ademais, histórias de atrocidades já haviam sido usadas dessa maneira no passado. Em uma carta de 824 ao imperador franco Luís, o Piedoso, o imperador bizantino Miguel II descrevera o rebelde Tomé, o Eslavo, como um bandoleiro que roubava e pilhava à frente de um exército de infiéis, embora a revolta pareça ter contado com considerável apoio entre os cristãos.[21] O objetivo era despertar a simpatia ocidental e apresentar a causa de Miguel como justa.

Frankopan argumenta ainda que Aleixo estava por trás do uso de relíquias sagradas para potencializar o apelo da cruzada. O imperador poderia até mesmo, ele conjectura, ter fornecido os pequenos fragmentos da Vera Cruz que Urbano II doou às muitas igrejas que consagrou na França nos meses seguintes ao seu apelo em Clermont.[22] Não há evidência específica de que Aleixo tenha concedido tal presente ou que, se o fez, tenha previsto que as relíquias circulariam como parte da campanha de recrutamento. Por outro lado, não há, mais uma vez, nada intrinsecamente improvável nessa possibilidade. Era um fato amplamente aceito que o imperador bizantino possuía a maior parte do que se acreditava ser a Vera Cruz, na qual Cristo fora crucificado: ela estava guardada na Capela da Mãe de Deus do *Pháros*, dentro do Grande Palácio. O imperador não era avesso a repassar pequenos fragmentos da cruz e outras relíquias a dignitários de passagem por Constantinopla ou a potenciais aliados. Ele enviou um relicário de ouro contendo ossos de santos ao imperador

[20] JOTISCHKY, Andrew. The Christians of Jerusalem, the Holy Sepulchre and the origins of the First Crusade. *Crusades*, v. 7, p. 36-38, 2008.; FRANCE, John. The destruction of Jerusalem and the First Crusade. *Journal of Ecclesiastical History*, v. 47, n. 1, p. 1-17, 1996.
[21] LEMERLE, Paul. Thomas le Slav. *Travaux et Mémoires*, v. 1, 1965. p. 256.
[22] FRANKOPAN, Peter. *op. cit.,* p. 106.

alemão, Henrique IV (1056–1106).[23] Novamente, há precedentes anteriores ao reinado de Aleixo, pois relíquias há muito eram distribuídas como presentes diplomáticos. Uma pequena porção da Vera Cruz foi dada a Ulrico, bispo de Orleães, quando visitou Constantinopla na década de 1020, e um relicário de ouro contendo ossos de santos foi enviado ao rei inglês Eduardo, o Confessor (1042–1066).[24]

Dessa forma, a atração exercida por Jerusalém, as histórias de atrocidades e as relíquias são todas perfeitamente plausíveis como incentivos na abordagem de Aleixo I a Urbano II, ainda que suas evidências sejam muitas vezes bastante tênues. Um problema surge, contudo, quando Frankopan vai além e se vale dessas possibilidades para sugerir que Aleixo, de alguma forma, ditou tanto o conteúdo do sermão de Urbano II em 1095 quanto a rota e a estratégia adotadas pela expedição após sua partida. "As palavras de Urbano", afirma ele, "foram cuidadosamente escolhidas para falar com seu público ocidental, mas seu apelo foi moldado por uma pauta que foi, em boa medida, definida por Aleixo em Constantinopla".[25] Quanto à definição da forma que a expedição tomaria, ele diz que "Foi Aleixo quem definiu os objetivos estratégicos [...]. A visão do imperador também foi fundamental para moldar o processo de recrutamento para a cruzada".[26] Embora admita que há pouca evidência para vincular a escolha da rota ao imperador, Frankopan, no entanto, afirma que "[...] os intervalos em que esses contingentes viajaram parecem convenientes e perfeitos demais para serem coincidência".[27] É nesse ponto que sua teoria começa a desmoronar, em parte porque se baseia puramente em um conjunto

[23] ANA COMNENA, *Alexíada*, p. 114 (trad., p. 103). Sobre a capela da Mãe de Deus, ver HARRIS, Jonathan. *Constantinople*: Capital of Byzantium. 2. ed. London; New York: Bloomsbury Academic, 2017. p. 62-63.; KALAVREZOU, Ioli. Helping hands for the empire: imperial ceremonies and the cult of relics at the Byzantine court. *In:* MAGUIRE, Henry (ed.). *Byzantine Court Culture from 829 to 1204*. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks, 1997. p. 53-79.

[24] RODOLFO GLABER. *Historiarum Libri Quinque*. Ed. e trad. John France. Oxford: Clarendon, 1989, p. 202-203.; CIGGAAR, Krijnie N. England and Byzantium on the Eve of the Norman Conquest. *Anglo-Norman Studies*, v. 5, 1982.

[25] FRANKOPAN, Peter. *op. cit.,* p. 101: "*Urban's words were carefully chosen to speak to his western audience but his appeal was shaped by an agenda that was to a large extent set by Alexios in Constantinople*."

[26] FRANKOPAN, Peter. *op. cit.,* p. 111: "*It was Alexios who was to set the strategic goals […]. The emperor's vision was also fundamental in shaping the recruitment process for the crusade*."

[27] FRANKOPAN, Peter. *op. cit.,* p. 115: "[…] *the intervals at which these contingents travelled seem too convenient and perfect to be coincidental*."

de possíveis desdobramentos, mas principalmente porque, mesmo que o imperador tenha procedido conforme ele sugere, isso não equivaleria a moldar ou controlar a cruzada. Urbano II estava longe de Constantinopla e tinha suas próprias pautas a cumprir; é muito mais provável que ele tenha utilizado aspectos da propaganda de Aleixo para orientar suas próprias ideias, em vez de seguir cegamente instruções do imperador. Os argumentos de H. E. J. Cowdrey, que sustenta que Urbano II fez seu apelo por preocupação pessoal com o destino de Jerusalém e dos lugares santos, são muito mais convincentes, pois se baseiam nas cartas papais escritas nos meses seguintes ao Concílio de Clermont.[28]

Frankopan e Runciman, portanto, representam os dois extremos do argumento: de um imperador que foi o principal artífice a pôr em marcha a Primeira Cruzada a um que não teve absolutamente nenhuma participação nela. Isso naturalmente leva a uma terceira possibilidade: a de que Aleixo, embora certamente envolvido, apenas estendeu ao Ocidente latino uma resposta já consagrada a situações de crise.[29] Afinal, vale a pena questionar por que, em primeiro lugar, Aleixo fez um apelo à Europa ocidental. A resposta de Frankopan é que, ao longo das décadas anteriores, desenvolvera-se entre o Oriente e o Ocidente um "elevado senso de solidariedade cristã", e foi isso que levou Aleixo a olhar naquela direção.[30] Pode-se, contudo, olhar para esses eventos sob outra ótica. Aleixo não agiu da forma como o fez por causa de algum novo acontecimento; pelo contrário, ele estava implementando uma resposta bastante tradicional a situações de crise que os bizantinos já haviam aplicado repetidas vezes no passado. Podem-se discernir três fios principais nessa resposta. O primeiro instinto dos bizantinos era buscar aliados externos; o segundo, oferecer-lhes um incentivo financeiro para lutar em nome do império. O terceiro elemento, contudo, é o mais importante e controverso para os fins desta discussão: os bizantinos apreciavam muito a inclusão de um elemento espiritual em seus acordos com seus aliados.

[28] COWDREY, Herbert E. J. Pope Urban II's Preaching of the First Crusade. *History*, v. 55, n. 184, p. 177-188, 1970.
[29] HARRIS, Jonathan. *Byzantium and the Crusades*... *op. cit.,* p. 41-61.
[30] FRANKOPAN, Peter. *op. cit.,* p. 87.

Numerosos exemplos anteriores desse primeiro elemento podem ser encontrados. Em 989, Basílio II (976–1025) recorreu à ajuda de Vladimir, príncipe de Kiev (980–1015), contra o rebelde Bardas Focas. Constantino IX Monômaco (1042–1055) buscou no papado uma aliança contra os normandos no sul da Itália.[31] O apelo de Aleixo ao papa Urbano II em Piacenza, em 1095, insere-se, portanto, nesse padrão. De modo semelhante, o incentivo financeiro está bem atestado. Em 969, um enviado do imperador ocidental Otão I a Constantinopla foi ameaçado pelos bizantinos não com um ataque de suas próprias forças, mas com a perspectiva de que outros seriam pagos para realizar o trabalho: "Com nosso dinheiro, que nos confere poder, incitaremos todas as nações a atacá-lo, e o despedaçaremos como se fosse um objeto de cerâmica [...]."[32] Um exemplo desse tipo de incentivo ocorre, na prática, em 967, quando Nicéforo II Focas (963–969) pagou 1500 libras de ouro a Sviatoslav, príncipe de Kiev, para atacar a Bulgária.[33] Mais uma vez, os paralelos com a Primeira Cruzada são evidentes, pois tanto Ana Comnena quanto os relatos latinos descrevem constantemente a generosidade dispensada aos líderes cruzados.[34]

---

[31] JOÃO ESCILITZES. Ioannis Scylitzae *Synopsis historiarum*. Ed. Hans Thurn. Berlin; New York: De Gruyter, 1973. p. 336, tradução para o inglês em *A Synopsis of Byzantine History, 811-1057*. Trad. John Wortley. Cambridge: Cambridge University, 2010. p. 319 [N.T.: Tradução para o português em *Synopsis Historiōn*: a sinopse completa da narrativa das histórias. Trad. Thomas Bonnici. Maringá: Eduem, 2025.]; IÁIA DE ANTIOQUIA. *Cronache dell'Egitto fatimide e dell'impero bizantino (937-1033)*. Trad. Bartolomeo Pirone. Milano: Jaca Book, 1997. p. 196.; GUILHERME DA APÚLIA. *Le Geste de Robert Guiscard*. Ed. e trad. Marguerite Mathieu. Palermo: Istituto Siciliano di Studi Bizantini e Neoellenici, 1961. p. 136-137. [N.T.: Tradução para o português em *Gesta Roberti Wiscardi*: Os feitos de Roberto Guiscardo (c. 1095-1099). Trad. Thomas Bonnici. Maringá: Diálogos, 2022.]

[32] LIUPRANDO DE CREMONA, *Legatio*, p. 210-211 (trad., p. 271): "[...] *pecunia qua pollemus omnes nationes super ipsum invitabimus et quasi keramicum [...] confringemus". ("[...] through our money, which gives us power, we shall induce all the nations to attack him and we shall shatter him like some ceramic [....]."*)

[33] LEÃO DIÁCONO. *Leonis Diaconi Caloënsis historia, scriptoresque alii ad res Byzantinas pertinentes*. Ed. Carl B. Hase. Paris: Ex Typographia Regia, 1819. p. 63, tradução para o inglês em *The History of Leo the Deacon*: Byzantine Military Expansion in the Tenth Century. Trad. Alice-Mary Talbot; Dennis F. Sullivan. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks, 2005. p. 111-112.

[34] ANA COMNENA, *Alexíada*, p. 320 (trad., p. 294-295); ALBERTO DE AQUISGRÃO. *Historia Ierosolimitana*: History of the Journey to Jerusalem. Ed. e trad. Susan Edgington. Oxford: Clarendon, 2007. p. 86-87, doravante ALBERTO DE AQUISGRÃO, *Historia Ierosolimitana*, p. 86-87; FULQUÉRIO DE CHARTRES. *Fulcheri Carnotensis Historia Hierosolymitana (1095-1127)*. Ed. Heinrich Hagenmeyer. Heidelberg: Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1913. p. 179, tradução para o inglês em *A History of the Expedition to Jerusalem, 1095-1127*. Trad. Frances R. Ryan; Harold S. Fink. Knoxville: University of Tennessee, 1969. p. 80.

Até então, não há nada de controverso. Ninguém contestaria o fato de que os bizantinos apreciavam pagar para que outros travassem suas batalhas. A ideia de que um elemento espiritual era incorporado ao acordo é bem menos familiar, mas certamente pode ser discernida quando eles lidavam com potenciais aliados cristãos. Afinal, se o imperador bizantino era realmente o imperador romano – o soberano colocado por Deus na Terra para proteger o povo cristão –, lutar contra ele era um pecado e, por extensão, lutar a seu favor era um dever religioso. Essa ideia está bem atestada. Em 924, o patriarca Nicolau I Místico dirigiu estas palavras ao tsar Simeão da Bulgária, que sitiava Constantinopla:

> [...] [Deus] detesta, abomina e vinga uma injustiça cometida até mesmo contra um humilde órfão, quanto mais contra um imperador, a quem Ele próprio, por seu decreto e sanção, constituiu soberano e senhor do cetro de Sua herança.[35]

Simplesmente não se podia ser um bom cristão e, ao mesmo tempo, lutar contra o imperador bizantino. Pela mesma lógica, os tratados com aqueles que se aliavam ao imperador eram redigidos de modo a mostrar que, ao fazê-lo, estavam se alinhando à ordem correta das coisas. Tome-se como exemplo este tratado com Roberto Guiscardo, de 1074: "De tua parte, tu [Roberto] te comprometes a nos mostrar a submissão e as boas intenções que nos são devidas, não apenas por não violar nossas fronteiras, mas também por atacar aqueles que as violam."[36]

Esse elemento espiritual, esse valor moral associado à aliança com o imperador, era reforçado pela exigência de que os aliados prestassem um juramento – algo que na Idade Média era visto como sagrado, muitas vezes feito sobre a Bíblia

[35] NICOLAU I MÍSTICO. *Letters*. Ed. e trad. Romilly J. H. Jenkins; Leendert G. Westerink. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks, 1973. p. 26-27: *"[...] καὶ τὴν κατὰ τοῦ τυχόντος ὀρφανοῦ ἀδικίαν δυσχεραίνει καὶ βδελύσσεται καὶ ἀτιμώρητον οὐκ ἐᾷ μὴ ὅτι γε τὴν κατὰ βασιλέως ὃν αὐτὸς κρίμασιν οἷς ἐδικαίωσεν τῶν σκήπτρων τῆς αὐτοῦ κληρονομίας κατέστησε δεσπότην καὶ κύριον.*" ("[...] *[God] loathes and abominates and avenges a wrong done even to a humble orphan, far more to an emperor, whom He Himself has by His decree and sanction set up to be sovereign and lord of the scepter of His inheritance*).

[36] BEZOBRAZOV, Pavel. Chrisovul imperatora Michaila VII Duki. *Vizantijskij Vremennik*, v. 6, 1899. p. 141: "*Καὶ σὺ μὲν συμφωνεῖς ἐμοὶ συνεισενεγκεῖν τὴν πρέπουσαν ὑποταγήν τε καὶ εὔνοιαν τὸ μὴ μόνον τῶν ἡμετέρων μὴ κατατρέχειν, ἀλλὰ καὶ τῶν κατατρεχόντων ταῦτα κατατρέχειν* [...]" ("*For your part, you [Robert] undertake to show Us the submission and good intentions which We are due, not only by not violating Our frontiers, but also by attacking those who violate them*."); tradução para o francês em BIBICOU, Hélène. Une page d'histoire diplomatique de Byzance au XIe siècle: Michel VII Doukas, Robert Guiscard, et la pension des dignitaires. *Byzantion*, v. 29/30, p. 45, 1959-1960.).

ou relíquias sagradas. Um juramento foi exigido do imperador ocidental Henrique IV quando um tratado foi concluído com ele em 1081, e do conde da Flandres, que concordou em enviar quinhentos cavaleiros para servir sob Aleixo em 1089.[37] A exigência de um juramento proclamava publicamente que lutar pelo imperador bizantino era um dever religioso. Um juramento também foi exigido dos cruzados quando chegaram a Constantinopla em 1096–1097. Há certa discordância entre as fontes bizantinas e latinas quanto aos termos exatos desses compromissos. Ana Comnena afirma apenas que os cruzados prometeram devolver ao imperador quaisquer vilas e cidades que capturassem e que tivessem pertencido anteriormente ao império.[38] Os latinos, por sua vez, tendem a enfatizar a ajuda e os suprimentos que o imperador concordou em fornecer à expedição, uma vez que ela avançasse para leste de Constantinopla.[39] É provável que os juramentos contivessem de fato esses dois elementos, mas também, como no caso de Roberto Guiscardo, algum tipo de reconhecimento da supremacia do imperador bizantino.

Dado que esse elemento espiritual era tão central para o recrutamento de aliados bizantinos, é muito provável que tenha sido estendido aos esforços de recrutamento das décadas de 1080 e 1090, que culminariam na Primeira Cruzada, e que fosse dito aos participantes que, ao lutar pelo imperador, não apenas seriam bem pagos, mas também estariam cumprindo seu dever cristão. A controversa carta ao conde da Flandres pode preservar um eco disso, atribuindo ao imperador as seguintes palavras: "Assim, por amor de Deus e pela piedade de todos os cristãos gregos, rogamos que tragas aqui quaisquer guerreiros fiéis a Cristo que possas encontrar em tuas terras [...] para prestar auxílio a mim e aos cristãos gregos."[40]

---

[37] ANA COMNENA, *Alexíada*, p. 113, 218 (trad., p. 102, 199).
[38] ANA COMNENA, *Alexíada*, p. 313 (trad., p. 289).
[39] HILL, Rosalind (ed.). *The deeds of the Franks and the other pilgrims to Jerusalem*. Ed. Roger Mynors; trad. Rosalind Hill. Oxford: Clarendon, 1962. p. 12, doravante *Gesta Francorum*, p. 12; ALBERTO DE AQUISGRÃO, *Historia Ierosolimitana*, p. 87-88.
[40] *Epistula Alexii I ad Robertum I*, p. 133 (trad., p. 220): "*igitur pro Dei amore et pro omnium Graecorum Christianorum pietate rogamus ut quoscumque fideles Christi bellatores [...] in terra tua adquirere poteris, ad auxilium mei et Graecorum Christianorum huc deducas* [...]." ("*So, for the love of God and the piety of all Greek Christians, we beg you to bring here whatever warriors true to Christ you can find in your lands [...] to help me and the Greek Christians.*")

Até esse ponto, essa terceira abordagem do problema tem muito em comum com a de Frankopan. Ambas sugerem que os esforços de Aleixo contribuíram para que a cruzada se tornasse uma expedição espiritual. A diferença entre elas está na explicação do porquê Aleixo e os cruzados acabaram rompendo relações. Para Steven Runciman, a razão era simples: os cruzados, rudes e incultos, não conseguiam compreender a sofisticada civilização bizantina e, por isso, voltaram-se contra ela.[41] Uma explicação que atribui toda a culpa aos bárbaros cruzados é claramente simplista, e poucos acadêmicos sérios concordariam com ela. A resposta de Frankopan é bem menos dramática, mas consideravelmente mais realista. O rompimento ocorreu pura e simplesmente devido à falha de Aleixo em socorrer Antioquia em 1098 e à recusa de Boemundo em devolver a cidade.[42] No entanto, ao datar o rompimento em Antioquia, Frankopan ignora a tensão bastante evidente que já existia quando os cruzados estavam em Constantinopla, acreditando tratar-se de uma inserção *a posteriori* nas fontes. Tal alegação é pouco crível, dado o que Raimundo de Aguilers, uma testemunha ocular, diz a esse respeito. Visto que seu senhor, o conde de Toulouse, mais tarde se tornou um aliado do imperador bizantino, seria de se esperar que ele omitisse o fato de que o conde e o imperador por pouco não entraram em guerra na primavera de 1097. Ele não o faz, e qualquer um que examine os acontecimentos em retrospecto pode ver com toda clareza que a tensão já era aguda muito antes da tomada de Antioquia por Boemundo. A exigência rotineira de um juramento gerou profundo ressentimento, como se depreende das objeções veementes de alguns líderes a tal requisito. Eles se queixavam de que isso os aviltava, que não tinham outro senhor senão Deus e que não era possível servir ao mesmo tempo ao bem comum e ao "rei dos gregos".[43] Parecem ter interpretado o juramento como uma espécie de compromisso "feudal"

[41] RUNCIMAN, Steven. *op. cit.,* v. 3. p. 475.
[42] FRANKOPAN, Peter. *op. cit.,* p. 169.
[43] *Gesta Francorum*, p. 11-12; RUDOLFO DE CAEN. *Gesta Tancredi*. Trad. Bernard S. Bachrach; David S. Bachrach. Aldershot: Ashgate, 2005. p. 40-41.; RAIMUNDO DE AGUILERS. *Le "Liber" de Raymond d'Aguilers*. Ed. John H. Hill; Laurita L. Hill. Paris: Paul Geuthner, 1969. p. 41-42 (tradução para o inglês em *Historia Francorum qui Ceperunt Iherusalem*. Trad. John H. Hill; Laurita L. Hill. Philadelphia: The American Philosophical Society, 1968. p. 23-24), doravante RAIMUNDO DE AGUILERS, *Historia Francorum*, p. 41-42 (trad., p. 23-24).

entre senhor e vassalo. Alberto de Aquisgrão afirma que Godofredo de Bulhão se tornou "um vassalo de mãos postas". Tratava-se, é claro, de um tipo de juramento totalmente distinto.[44]

A terceira abordagem oferece uma solução para o problema ao argumentar que a ruptura entre Aleixo I e a Primeira Cruzada, bem como as relações subsequentes entre Bizâncio e as Cruzadas, resultaram da aplicação de políticas e táticas tradicionais em circunstâncias nas quais elas se mostrariam inadequadas. O dinheiro não era o problema: os cruzados estavam perfeitamente dispostos a aceitá-lo e a lutar ao lado de Aleixo contra os turcos. Foi o terceiro elemento que causou o problema. A pressuposição bizantina de que servir ao imperador cristão em Constantinopla e defender seu império era, por si só, um dever espiritual, entrou em conflito direto com a crença dos cruzados de que a libertação de Jerusalém era o objetivo final. Tanto Ana Comnena quanto Raimundo de Aguilers registram que Aleixo decidiu não acompanhar os cruzados a Jerusalém, pois colocou em primeiro lugar a segurança de seu próprio império.[45] A longo prazo, ao perseguir objetivos muito diferentes dos do papado reformado e dos líderes dos exércitos cruzados e ao empregar métodos muitas vezes considerados desonrosos pelos europeus ocidentais, os bizantinos acabaram por dar a impressão de que o império deixava de participar da piedosa causa de defender Jerusalém e a Terra Santa do inimigo muçulmano comum. Esse desdobramento explica, em grande parte, o que viria a acontecer mais tarde.

Tradução recebida em 17/10/2025.
Tradução aceita em 13/05/2026.

[44] ALBERTO DE AQUISGRÃO, *Historia Ierosolimitana*, p. 86-87. Para discussões sobre como ambos os lados interpretaram os juramentos, ver HARRIS, Jonathan. *Byzantium and the Crusades*… *op. cit.,* p. 59-60; 72-74.; LILIE, Ralph-Johannes. *Byzantium and the Crusader States, 1095-1204*. Trad. Jean C. Morris; Joan C. Ridings. Oxford: Clarendon, 1993. p. 24-25.; PRYOR, John H. The oaths of the leaders of the First Crusade to the Emperor Alexius I Comnenus: fealty, homage – pistis, douleia. *Parergon*, n. 2, p. 111-132, 1984.

[45] ANA COMNENA, *Alexíada*, p. 321 (trad., p. 296); RAIMUNDO DE AGUILERS, *Historia Francorum*, p. 41 (trad., p. 23).

RESENHA

RESENHA: POTESTÀ, G. DANTE IN CONCLAVE: LA LETTERA AI CARDINALI. VITA E PENSIERO: MILANO, 2021.

João Pedro Machado Perez
Universidade Federal do Rio Grande do Sul
joaopedromperez@gmail.com

"QUOMODO SOLA SEDET CIVITAS": A CARTA DE DANTE AOS CARDEAIS DE AVIGNON

O livro *Dante in Conclave: La Lettera ai cardinali*, de Gian Luca Potestà, foi publicado em 2021, em homenagem aos 700 anos da morte de Dante Alighieri. O livro trata sobre a Carta enviada pelo poeta florentino, no ano de 1314, aos cardeais italianos em Avignon, pedindo que a cúria papal retornasse à Roma. Dante enviou sua Carta logo após a morte de Clemente V – que foi o papa que iniciou a transferência da corte – pois esperava conseguir convencer os cardeais a se unirem e voltarem em conjunto no conclave vindouro.

Gian Luca Potestà é um autor italiano, nascido em Gênova em 15 de novembro de 1952, formado em História e Filosofia. Lecionou e pesquisou em diversas universidades de renome, como *Università Cattolica del Sacro Cuore* e *Università di Palermo* - como professor titular - e Universidade de Konstanz; *Facoltà Teologica della Sicilia*; *École des Hautes Etudes en Sciences Sociales* - como professor convidado. Além disso, é editor da "*Rivista di Storia del Cristianesimo*", e editor do "*Annali di Scienze Religiose*". O foco de sua pesquisa é a História do cristianismo, tendo publicado *Storia ed escatologia in Ubertino da Casale* (1980); *Il tempo dell'Apocalisse - Vita di Gioacchino da Fiore*; História do Cristianismo (2013, original de 2010); *L'ultimo messia. Profezia e sovranità nel Medioevo* (2014).

O livro é dividido em doze capítulos que, tendo a Carta de Dante como base, ora abordam o contexto, ora explicam seu conteúdo e os significados de termos e passagens citadas na carta. Esses capítulos são divididos em subcapítulos, totalizando uma obra com 63 partes. O recorte temporal de Potestà vai desde Celestino V, que ascende e abdica do Trono de Pedro em 1294, até dez anos após o

envio da Carta, em 1324, apresentando a conjuntura nos anos iniciais do governo do papa que sucedeu Clemente V, a saber, João XXII.

O primeiro capítulo, *Un'immensa foresta*, serve de introdução ao tema. Potestà fala sobre a importância dos textos de Dante e sobre a sua relação com personagens importantes nas disputas internas da Igreja Romana. O autor introduz a ideia de que Dante se assemelha à figura de um profeta – proposta mais bem explicada nos capítulos seguintes –; apresenta, de forma resumida, o que será trabalhado ao longo do texto, porém, pressupõe que o leitor já tenha conhecimento do conflito em que a Carta se inseria, além das figuras que nele participaram.

No capítulo *La Lettera ai cardinali*, Gian Luca Potestà aprofunda a discussão em torno do documento em si. O autor explicita a autenticidade do documento e propõe uma datação para sua escrita. O manuscrito da Carta que chegou até o presente é, na verdade, uma cópia de Boccaccio, em um livro de epístolas; isso significa que Dante poderia nunca ter realmente enviado a Carta, ou que ela fosse uma falsificação de Boccaccio, porém Potestà apresenta evidências de que Dante escreveu o documento em 1314 – logo após a morte de Clemente V e antes do conclave que elegeu João XXII. Potestà afirma, ainda, que a carta foi enviada e lida pelos cardeais – uma carta de Napoleão Orsini, um dos membros italianos do colégio cardinalício, foi enviada ao rei francês Filipe IV na mesma época, fazendo referências à carta de Dante. Além disso, Potestà fala a respeito do latim utilizado no documento, da forma que fora escrito e dos destinatários. Esses elementos permitem ao leitor entender melhor o documento e o método utilizado pelo autor para analisá-lo. Ao explicar como Dante teria entrado em contato com seus interlocutores, Potestà nos permite compreender melhor a profundidade do conflito e da importância da Carta.

Em seu terceiro capítulo, *Vecchie conoscenze: tre cardinali legati per la Toscana (1300-1308)*, Gian Luca Potestà se propõe a explicar mais a respeito dos cardeais que tiveram papel central no conflito entre partidários do papa Bonifácio VIII e o rei Filipe IV. Foi a partir do conflito entre o papa e o monarca que a cúria se instalou em Avignon em 1309. Mesmo após a morte do pontífice, durante o conclave que elegeu Clemente V e mesmo na Carta de Dante, é referenciado um "partido de Bonifácio". Nesse capítulo, Potestà fala a respeito de Matteo d'Acquasparta, Niccolò

da Prato e Napoleão Orsini; todos foram, em diferentes momentos, legados papais, enviados para a Toscana com a missão de representar o papado e garantir o controle da região. Todos entraram em contato com Dante Alighieri, o primeiro, como inimigo, que o baniu de Florença e confiscou suas posses; o segundo, como aliado, que perdeu sua posição de legado antes de poder fazer algo de relevante; e, mais importante, o terceiro, que desenvolveu uma amizade com Dante – o que é comprovado pela forma que o poeta florentino se referia a Napoleão em sua Carta - e foi um dos principais responsáveis pela transferência da cúria para Avignon.

A partir do quarto capítulo, *Con Geremia*, o texto passa a abordar o conteúdo da carta de forma mais direta, explicando o significado das palavras de Dante aos cardeais. Potestà escolheu selecionar excertos do documento a serem trabalhados isoladamente, contextualizando as referências feitas por Dante e sua importância na formulação do argumento central da carta: a necessidade de retornar a cúria à cidade de Roma. Potestà afirma que Dante buscou aproximar-se da figura do profeta Jeremias, pois este é representado no Antigo Testamento como um homem leigo – no sentido de não fazer parte de uma Igreja institucionalizada – que questionara as ações dos sacerdotes e advertira a todos dos perigos dos babilônios, que buscavam tomar sua cidade, Judá. Para Potestà, Dante apresentou-se como um novo Jeremias porque denunciava os excessos cometidos pelos cardeais que permitiram a Sede do papado sair da Cidade Eterna por causa dos invasores franceses – que, em alusão à história de Jeremias, seriam os babilônios. O autor ainda defende que, no contexto da carta, Dante poderia estar apresentando-se como profeta, não apenas pela similaridade entre sua situação e o caso de Jeremias, mas pela interpretação de que profeta era aquele que interpretava e anunciava corretamente as obras de Deus. Nesse sentido, o poeta florentino estaria anunciando aos cardeais aquilo que não tinham a capacidade de perceber: o centro da cristandade era Roma, e de lá jamais deveriam ter saído.

O autor interrompe sua explicação sobre a Carta para, no capítulo *Preistoria e storia del conclave di Perugia*, detalhar de que forma ocorreu o conclave que elegeu Clemente V, após a morte de Bento XI (em 1304). Em sua argumentação, percebe-se que ainda existia uma rivalidade entre os "partidos" de cardeais aliados ao já

falecido Bonifácio VIII e cardeais aliados à coroa francesa – ou, simplesmente, contrários às medidas de Bonifácio. Foi nesse conclave que Napoleão Orsini consagrou-se como o principal aliado de Filipe IV, ao garantir a eleição de Bertrand de Got que, sob o nome de Clemente V, transferiu em 1309 a sede papal para Avignon. Dante reconhece a culpa de Napoleão no trecho que Potestà toma de empréstimo para nomear um dos capítulos da obra: *«Sia voi, sia tu avanti a tutti, Orso...»*. O apelido "Orso" para se referir a Orsini demonstra que tinham uma relação próxima e, sendo assim, torna-se compreensível o porquê de Dante ter destacado o nome de Napoleão em sua Carta. Dentre todos os seus interlocutores, Napoleão Orsini era o único que tivera relações de amizade com Dante, e fora o principal culpado da mudança da sede papal.

Outra evidência que reitera a relação entre Dante e Napoleão Orsini, além de confirmar que a carta foi recebida e lida pelos cardeais era a carta enviada de Napoleão a Filipe, O Belo. Pesquisadores debateram se Dante não poderia ter copiado esse documento, porém Potestà aponta que não teria sido dessa forma. O autor ainda afirma que, apesar das similaridades, ambos os documentos tinham objetivos diferentes: Dante clamava que os cardeais italianos se juntassem e superassem suas desavenças familiares para que escolhessem um papa complacente ao retorno a Roma. A estratégia de Napoleão, por outro lado, foi sugerir, em nome dos cardeais italianos, Guglielmo de Mandagout,

> cardeal estimado e respeitado por todos, bem-visto por todo o Colégio, devoto ao rei e realmente disposto a considerar a ideia de retornar a Roma. Sem o aceite dos Gascões, Napoleão pressiona Filipe para que intervenha, relembrando-o os débitos do passado.[1]

O autor utiliza a carta de Napoleão e Dante pois são, ao mesmo tempo, similares em sua forma e antagônicas em seus pedidos. Através da análise dos trechos do documento, Potestà demonstra a habilidade de Dante Alighieri em sua

[1] Tradução nossa do trecho: "*cardinale stimato e rispettato da tutti, ben visto da tutto il collegio, devoto al re e verosimilmente disposto a considerare l'idea del ritorno a Roma. Non avendo i guasconi accettato, Napoleone preme ora su Filippo perché intervenga, ricordandogli i debiti del passato*." POTESTÀ, G. *Dante in conclave*: la Lettera ai cardinali. Vita e Pensiero: Milano, 2021. p. 188.

argumentação. Potestà, como já foi dito, tem como foco a pesquisa em história do cristianismo, e permite ao leitor, através de sua análise, entender todas as alusões religiosas feitas por Dante, buscando convencer os cardeais italianos. Além de sua aproximação com a figura de Jeremias, Dante se aproximou também de Úza, o homem que tocou na Arca da Aliança e foi fulminado por Deus. Ambos, Dante e e Úza, tentaram fazer o que consideraram o correto – respectivamente: evidenciar os excessos do alto clero e pedir o retorno a Roma; juntar a Arca da Aliança que havia caído durante seu transporte – e o poeta florentino temia que suas ações fossem mal interpretadas. Ele se apresentou na Carta como apenas mais uma ovelha de Cristo, e insistiu que só falava o que todos estavam pensando; ressaltou ainda que, apesar de não fazer parte do clero, Deus já teria transmitido seus ensinamentos através de leigos.

Por fim, Gian Luca Potestà deixa explícito que Dante, mais do que repreender os membros da alta hierarquia clerical, buscava convencer e unir aqueles membros de poderosas famílias italianas – e em especial romanas –[2] para que o papado saísse do controle do reino francês. A Carta advertia os cardeais, mas terminava em tom pacífico e otimista, clamando pela superação dos excessos e retorno à Cidade Eterna.

A organização dos capítulos na obra dificulta a compreensão, pois o autor apresenta muitos nomes que só são explicados em capítulos mais à frente no livro. Além disso, avança e retorna no tempo para dar o contexto de algumas partes da narrativa histórica, enquanto intercala a explicação de trechos do documento. Talvez tenha sido uma escolha do autor contextualizar o conflito aos poucos para acompanhar os trechos da Carta, porém isso acaba prejudicando um pouco a compreensão.

Além disso, é confusa a posição do autor a respeito da posição de Dante como profeta. Ao mesmo tempo que é interessante entender a tentativa do poeta florentino de relacionar sua imagem com a de um profeta - fazendo os cardeais perceberem a similaridade entre o texto bíblico e a situação que estavam

[2] O autor salienta o trecho de Dante em que ele fala da importância de Roma para toda a cristandade, mas, em especial, aos nascidos na "Urbe". Não apenas isso, mas os principais culpados pela transferência da cúria - pelo menos na visão de Dante - eram os cardeais membros das proeminentes famílias romanas, que viviam em constante conflito. *Ibidem*. p. 149.

vivenciando - é estranho quando, em alguns momentos, o autor parece querer convencer o leitor de que Dante realmente o era. O capítulo introdutório, em específico, caracteriza Dante como profeta, sem mencionar que foi o florentino que buscou essa aproximação; ou seja, fica parecendo que é o autor, Potestà, que defende essa teoria.

Avaliando a escrita de Gian Luca Potestà, percebe-se que o autor tem grande domínio sobre o tema. O texto é bem escrito e denso; aprofunda-se em todas as referências presentes na Carta e explica bem seu contexto. Não apenas trata das referências do documento, mas retorna desde as raízes do conflito que motivou Dante a escrever. De modo geral, o texto é muito bom. Traz grande embasamento teórico e utiliza várias fontes para confirmar as hipóteses levantadas. O livro é uma boa fonte, não apenas para o estudo da Carta de Dante, mas para os conflitos internos dos conclaves e para o estudo da relação entre cardeais e da política interna da Igreja.

Resenha recebida em 08/07/2024.
Resenha aceita em 03/07/2026.